الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام المتكلمين

محمد بوهلال









ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com



الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٦

الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام المتكلّمين

محمّد بوهلال

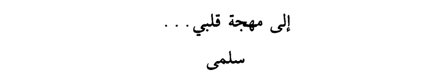
رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«الإسلام واحداً متعدّداً»

سلسلة دراسات بإشراف

د. عبد المجيد الشرفي



إلى مهجة قلبي. . .

سلمى



المقدّمة

لا نروم في هذا البحث التأريخ العامّ لعلم الكلام ولا الدراسة المجهريّة لمقالاته واتجاهاته وأطواره وقضاياه، فبالإمكان الظفر بذلك بنسب متفاوتة من الجدّة والعمق في أعمال عدّة دارسين عرب ومستشرقين[١]. إنّما نروم الوقوف عن كثب على الإشكاليّات التي يطرحها علم الكلام من حيث هو حقل دراسي وعلم من العلوم الإسلاميّة القديمة وضرب من النشاط الفكري الإنساني وتعبير مخصوص عن الدين كان في تواشج مع حقول معرفيّة أخرى وتفاعل مع سلطات وأنشطة اجتماعيّة وسياسيّة وظروف تاريخيّة خاصّة عرفها المجتمع الإسلامي القديم، وذلك بهدف التعرّف على المنزلة التي كانت له في المجتمع الإسلامي القديم والدور الذي نهض به فيه وما أضافه إلى ثقافة العصر.

---

(١) نذكر منها بالعربيّة أعمال حسن محمود الشافعي ومنى أبو زيد؛ وباللغات الأوروبيّة أعمال هاري ولفسن Harry Austryn Wolfson، مونتغمري وات W. Montgomery Watt، دانيل جيمريه Daniel Gimaret، ريتشارد فرانك Richard MacDonough Frank، يوسف فان آس Joseph Van Ess، ولفريد مادلونغ Wilfred Madelung، مايكل كوك Michael Cook . . . وممّا يفتقده الباحث المعاصر في حقل علم الكلام دليل للدراسات الكلاميّة يحصي الكتابات القديمة والحديثة المتعلّقة به مرتّبة بحسب الموضوعات والأزمنة والمدارس. ومعجم مصطلحي عامّ يحيط بالمصطلحات الكلاميّة المستعملة قديماً.

ولعلّ أبرز الأسئلة التي أثرناها وحاولنا الإجابة عنها في هذه الدراسة ما يلي: ما الحاجات التي استدعت ظهور علم الكلام؟ ما هي مراحله الكبرى واتجاهاته الأساسيّة وخصائصها؟ ما العوامل المؤثّرة فيه؟ هل توصّل القائمون عليه إلى إنشاء بنية نظريّة تخصّه؟ ما المكان الذي احتلّه في المحيط الاجتماعي والعلمي الذي نشأ فيه؟ أيّ دلالة مثّلها بالنسبة إلى الإسلام وأيّ معنى جديد أضفاه عليه؟

إنّ الباحث في هذا الميدان تواجهه عقبات بنيويّة يحتاج إلى أن يكون واعياً بها محتاطاً منها حتّى لا ينقاد إلى الأحكام المتسرّعة والاستنتاجات الخاطئة. ويمكن حصر هذه العقبات في ثلاث:

■ ضياع أغلب الكتابات الكلاميّة المبكّرة وكثيرٍ من الكتابات المتأخّرة، لا فرق في ذلك بين مصنّفات ذوي الشأن في العلم ومصنّفات الأقلّ شأناً. وبالرغم من وفرة الدراسات المتعلّقة بعلم الكلام وكثرة الكتب التي تعرّف بمسائله بصورة جزئيّة أو شموليّة، فإنّ مسألة ظهوره وتأسيسه وتأصيله وبعض مراحل تطوّره ظلّت غامضة، ولم تحظ إلاّ باهتمام محدود من قِبل الباحثين. ولا تزال معرفتنا بتفاصيلِ حياة أصحابها من المتقدّمين والمتأخّرين على السواء منقوصة وأحياناً غير ممكنة. على أنّه يمكن تذليل هذه الصعوبة جزئيّاً بالبحث في المظانّ غير الكلاميّة لما تضمّنه بعضها من معطيات كلاميّة وتاريخيّة لا تتوافر في غيرها، وهذا عمل واسع وطويل النفَس يُحوِج تحقيقُه إلى تكاتف الجهود المختلفة.

■ تعرّض الأفكار الكلاميّة باستمرار للتحريف والتشويه من قبل الخصوم، ونسبة مقالات إلى فرق وأشخاص لم يقولوا بها بالكيفيّة التي تُنسب إليهم، واختلاقُ أحاديثَ نبويّةٍ وشهادات ومأثورات تزكّي

البعضَ وتُدين البعض الآخر. وقد لمسنا الخلط والاضطراب أحياناً حتّى في ما يورده الأتباع من آراءِ شيوخ فرقتِهم المتقدّمين[1]. وقد جعل هذا اللَّبْسُ المتعمَّدُ أو العفوي مَهمّةَ الباحثِ المعاصرِ شاقّةً وأحكامَه عرضةً للزلل.

■ الطابع المقتضَب للمقالة الكلاميّة والأسلوبُ التجريدي إلى حدّ الالتباس أحياناً للخطاب الكلامي ووصولُ عدد لا يستهان به من الآراء والمواقف مبتوتةً عن ملابسات ظهورها ومراحلِ تشكّلها وحلقاتِها السابقة.

لكن لحسن الحظّ طوّر المتكلّمون جنساً من الكتابة يساعد جزئيّاً على تجاوز هذه العقبات الثلاث يمكن تسميته بالخلاصات، خاصّيته أنّه يحتوي على تعريف شامل بمقالات المدرسة ومقالات خصومها في جميع المسائل الكلاميّة المهمّة، مثل "المجرّد" لابن فورك (ت٤٠٦/ ١٠١٥) و"المغني" لعبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤) و"الشامل" لأبي المعالي الجويني (ت٤٧٨/ ١٠٨٥) (لم يصلنا إلاّ جزء يسير منه) و"المواقف" لعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦/ ١٣٥٥). كما طوّروا جنساً آخر من الكتابة يمكن إدراجه في علم تاريخ الأديان، خاصّيّته أنّه يتعدّى الدائرة الإسلاميّة ويسلّط الضوء على

---

(١) مثل اختلاف محمّد بن مطرّف الضبّي الأستراباذي وأبي بكر بن فورك ـ وكلاهما أشعري ـ في التعريف بمقالات أبي الحسن الأشعري. راجع الفصول ٥، ٦، ٦٦، من كتاب ابن فورك، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**. ومثل تخطئة الخيّاط لتلميذ إبراهيم النظّام أبي عثمان الجاحظ ولتلميذ معمّر بن عبّاد أبي عبد الرحمن الشافعي في بعض ما روياه من آراء أستاذهما. راجع الخيّاط، **الانتصار**، ص ص ٥١ ـ ٥٢.

جميع الديانات والفلسفات التي كان بإمكان المسلمين أن يطّلعوا على مبادئها وأفكارها. ومن أفضل نماذجه كتاب **الفِصَل** لعلي بن حزم (ت٤٥٦/١٠٦٣) وكتاب **الملل والنحل** لعبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨/١١٥٣).

إنّ المنهج الذي اعتمدناه في هذا البحث يجمع بين النظر إلى الموضوع من الداخل والنظر إليه من الخارج. نقصد بذلك من جهة أولى النظرَ في الظاهرة كما هي ودراسةَ كيفيّةِ انبنائها وتشكّلِ منطقها الخاصّ، وتسليطَ الضوء من جهة ثانية على دور الظروف في تشكيلها وإنضاجها وتأثير الظاهرة المدروسة في محيطها الفكري والاجتماعي. وهذا أملى علينا أن ندرس الكلام من حيث هو ظاهرة تاريخيّة وواقعة اجتماعيّة ونسق فكري وحركة ثقافيّة. ورأينا أنّه بالإمكان الإيفاء بهذه الأبعاد من خلال الفصول السبعة التالية التي جعلناها مدار عملنا في هذا الكتاب:

١ ـ **في حدّ علم الكلام ومنزلته التاريخية**، درسنا فيه أهمّ المشاكل التي يثيرها تعريف علم الكلام والمنزلة التي كانت له في الثقافة الإسلاميّة والمراحل الكبرى التي مرّ بها.

٢ ـ **الكلام السياسي**، درسنا فيه البدايات الكلاميّة الأولى: المنطلقات التي حرّكتها والمقالات والتيّارات التي عبّرت عنها وخصائصها.

٣ ـ **المنعرج المعتزلي**، درسنا فيه الظروف والعوامل والأطراف التي أدّت إلى تطوّر الكلام من خطاب سياسي إلى خطاب علمي من حيث المنهج، ميتافيزيقي من حيث المضمون.

٤ ـ **الكلام العلمي**، درسنا فيه المقوّمات التي جعلت من الفكر

الكلامي في مرحلتيه الثانية والثالثة نسقا علميّا محكما بالمعنى القديم للعلميّة، وليس مجرّد مقالات وآراء متناثرة.

٥ ـ **المتكلّم**، تتبّعنا فيه المقوّماتِ العامّةَ لشخصيّة المتكلّم وأبعادَها السياسيّةَ والاجتماعيّة والعلميّة والدينيّة.

٦ ـ **الفرقة**، درسنا فيه الفرق الكلاميّة التي رأينا أنّها تتمتّع بخصائص المدرسة الفكريّة، فتبيّنّا خصائصها ونظرنا في العلاقات الرابطة بينها.

٧ ـ **حول وحدة علم الكلام**، درسنا فيه الوظائف التي نهض بها الكلام واختلافها باختلاف التيّارات الكلاميّة وما يثيره ذلك من إشكال يتعلّق بوحدة العلم.

مساكن في ٠٣/٠٤/٢٠٠٦



الفصل الأوّل

في حدّ علم الكلام ومنزلته التاريخيّة

لم يعرف علم من العلوم الدينيّة في الثقافة الإسلاميّة تقلّباً واختلافاً قدر ما عرف علم الكلام. فقد مرّ بأطوار مختلفة أدّت إلى تغيير كبير في لغته ومناهجه ومباحثه. ووقفَتْ منه الدولةُ مواقفَ متناقضة، فدعَمته حيناً وحَمَتْ أهلَه وروَجَتْ أفكارَهم، وناهضَتْهُ أحياناً أخرى وحاصَرَتْ أهلَه وحَظَرَتْ عليهم التدريسَ ومنعت كتبَهم من التداول. واختلف علماء الدين في شأنه، فمنهم من حرّمه وأدان المشتغلين به، ومنهم من أقرّ بضرورته وأثبت شرعيّته. وقد أحدث هذا الاختلاف حالة من الالتباس تدعونا إلى تقليب تعريفات القدماء لعلم الكلام مجدّداً وإعادة النظر في مكانته في الثقافة الإسلاميّة ومحاولة رصد المراحل الكبرى التي عرفها تاريخه. وللوقوف على مختلِف هذه الجوانب رأينا أن نبني كلامنا في هذا الفصل على ثلاثة محاور هي: حدّ علم الكلام، وأبعاد المحنة، ومراحل تاريخ هذا العلم.

١ ـ حدّ علم الكلام

بالرغم من أنّ ظاهرة الكلام قديمة في التاريخ الإسلامي فإنّ

تعريفها لم يحصل إلاّ في وقت متأخر، إذ لا نعرف مَنْ حَدَّ علمَ الكلام قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. والطريف أنّ أوّل تعريف للكلام لم يضعه متكلّم، بل وضعه فيلسوف هو أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩/ ٩٥٠). أمّا أقدم تعريف لعلم الكلام وضعه متكلّم فيرجع إلى القرن الثامن/ الرابع عشر، صاغه عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦/ ١٣٥٥)، وهو سنّي أشعري. ولم نعثر على أيّ تعريف معتزلي بالرغم من أنّ المعتزلة هم المؤسّسون الحقيقيّون لعلم الكلام. ولعلّ هذا التأخّر في وضع المتكلّمين تعريفاً لعلمهم يعبّر عن الوضع القلق لهذا العلم في الثقافة الإسلاميّة وعن نجاح أهل السنّة في الاستحواذ عليه، الأمر الذي تظهره بوضوح تعريفاتهم له.

عدّ الفارابي الكلامَ صناعة، وحدّها بكونها **ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييفِ كلّ ما خالفها بالأقاويل**، ورأى أنّ هذه الصناعة تشتمل على قسمين: قسم يتعلّق بالآراء وقسم يتعلّق بالأفعال[1]. إنّ هذا التعريف يقوم على ثلاث أفكار أساسيّة:

■ علم الكلام متقيّد بآراء واضع الملّة، منها ينطلق وإليها يعود، فهو ليس حرّاً ولا ينشئ مبادئه بنفسه.

■ لأنّ الملّة تشتمل على أمور نظريّة وأمور عمليّة "محدودة" كان علم الكلام أيضاً مشتملاً على الصنفين من المشاغل، فهو علم نظري وعملي في آن. وهذا يحُول بينه وبين التطلّع إلى المبادئ والأوّليّات والمجرّدات التي هي موضوع العلم الأرفع في تصنيف الفارابي للعلوم، أي الإلهيّات.

(١) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص٤١.

■ يتمثّل عمل المتكلّم في حركتين متقابلتين: النصرة والتزييف، نصرةِ الملّة وتزييفِ الآراء المخالفة لها. وهاتان الحركتان تجعلانه مجادلاً وتجعلان عمله امتداداً مباشراً للصراع السياسي والعسكري وتُبعدانه عن النشاط الفكري ذي الأهداف المعرفيّة المحضة.

يُظهر هذا التعريف تبعيّة المتكلّم وثانويّته ـ فهو مجرّد مبرّر لأقوال الشارع ـ، ويُبين عن ضعف القيمة المعرفيّة لآرائه، وهذا ما حاول الفارابي الكشف عنه بنقد أساليب الإقناع التي يلتجئ إليها المتكلّمون. فمن أساليبهم إسكات معارضيهم بالتخجيل والتحصير والتخويف، ومنها استعمال «الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة» من أجل خداعهم[1]. إنّ هذا النقد يعبّر عن نظرة الفلاسفة المسلمين التحقيريّة إلى بضاعة المتكلّمين، وهي نظرة بدأت تتشكّل مع الفارابي وأدركت حدودها القصوى مع فيلسوف قرطبة أبي الوليد بن رشد (ت٥٩٥/١١٩٨) في كتابَيْه **تهافت التهافت** و**الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**.

قد ينطبق هذا النقد بحقّ على ممارسات بعض المتكلّمين، إلاّ أنّ ذلك لا يجعل منه تعريفاً صحيحاً لعلم الكلام لأنّ العلم ليس حصيلة ممارسات المشتغلين به. لا شكّ في أنّ المتكلّم قد يلتجئ، كما تؤكّد بعض المصادر القديمة، إلى الخطابة والتخويف والادّعاء المتهافت. ومع ذلك لا يجوز عدّ هذه الممارسات مقوّمات أساسيّة في علم الكلام، وإنّما هي إجراءات غير أخلاقيّة وغير علميّة التجأ

---

(١) **نفسه**، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

إليها الكلام السياسي الأوّل كما جسّدته تجربة الخوارج وغُلاة الشيعة وخصومهما من الأمويّين والعبّاسيّين. ولئن كنّا لا نخطّئ الفارابي في قوله إنّ علم الكلام يسعى إلى خدمة الملّة، فإنّنا ننبّه إلى أنّ نظر المتكلّم ليس محصوراً بهذا الأفق، فقد عُني إلى جانب ذلك بمسائل المعرفة والموجود ونظر فيهما نظراً كلّيّاً مثل الفيلسوف تماماً[(١)].

رغم علاّته لقي تعريف الفارابي لعلم الكلام نجاحاً كبيراً، فنسج على منواله اللاحقون واحتفظوا ببنيته الثلاثيّة، وهي:

- عدّ الكلام ملكة أو صناعة وظيفتها إكساب المتكلّم كفاءة تُقْدِره على فعل مخصوص.

- تحديد مضمون هذه الكفاءة بكونها إقداراً على نصرة بعض الآراء وتزييف آراء أخرى.

- بيان الأداة التي توظّفها هذه الكفاءة، وهي الخطابات والأقاويل.

نلمح حضور هذه البنية بوضوح في تعريفين متأخّرين لعلم الكلام، هما تعريفا الإيجي وابن خَلدون. حدّ عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦/ ١٣٥٥) الكلام بكونه علماً **يُقتدَر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبهة**، ونبّه إلى أنّ المقصود بالعقائد «نفس الاعتقاد دون العمل»، وبصفة «الدينيّة» العقائدُ المنسوبة إلى دين محمّد بقطع النظر عن إصابة المتكلّم في فهمها والتعبير عنها أو عدم إصابته[(٢)].

---

(١) انظر: محمد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص ٥٠ ـ ٥٥.

(٢) الجرجاني، **شرح كتاب المواقف**، ج١، ص ٣١.

إنّ هذا التعريف صحيح بالنظر إلى المقصد الأوّل الذي جسّده المتكلّمون المنخرطون بقوّة في مناظرة الخصوم من داخل الملّة ومن خارجها، وبالنظر إلى الطابع الحجاجي لإنتاجهم الفكري وقيامه على ثنائيّة النقض والإثبات. لكنّه تعريف دغمائي من حيث تسليمه بإمكان إثبات العقائد الدينيّة عقلياً وتقسيمه أدلّة المتكلّمين إلى حجج صحيحة وشُبه مغالِطة. وهو تعريف غير صحيح بالنظر إلى الاهتمامات الواسعة التي انشغل بها علم الكلام والتي تتعدّى بكثير دائرة العقائد الدينيّة. فقد تطوّر الكلام بفعل ديناميّته الذاتيّة كثيراً وابتعد عن الهدف الذي رسمه له الإيجي وغدا تفكيراً عامّاً في الوجود والعالم والطبيعة[1].

ويختلف تعريف الإيجي عن تعريف الفارابي في نقطة أساسيّة هي استبعاده العمل من دائرة اهتمام المتكلّم، فلا يهتمّ هذا الصنف من العلماء حسب هذا التعريف إلاّ بالاعتقاد. وإلى جانب ذلك كان تعريف الإيجي غيرَ مذهبي إذ يتّسع للمعتزلي والأشعري والشيعي وغيرهم، وهذا يعني إقراراً بأنّ المتكلّم المخالِف يبقى متكلّماً وبأنّ كلامه يظلّ جزءاً من علم الكلام وإن كان خاطئاً. فعلم الكلام حقل معرفي واسع ومتنوّع يتّسع لكلّ النُظّار المسلمين على اختلافهم.

وحدّد عبد الرحمن بن خَلدون (ت٨٠٨/ ١٤٠٥) الكلام بكونه علماً **يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة**[2].

---

(١) يؤكّد ذلك ظهور عديد المؤلّفات التي استقلّت بموضوع دقيق الكلام ولم تمزجه بجليل الكلام، كما بيّنه ابن النديم في **الفهرست** أثناء ترجمته لكبار المتكلّمين.

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، ج٢، ص٥٥٧.

تتجلّى البنية الثلاثيّة لهذا التعريف بوضوح، فهو يكشف أوّلاً عن طبيعة الكلام (هو حجاج وردّ)، وعن موضوعه ثانياً (العقائد الإيمانيّة التي أخذ بها السلف وأهل السنّة)، وعن هدفه ثالثاً (الدفاع بالحجج العقليّة عن هذه العقائد والردّ على من يخالفها).

إنّ خاصّيّة هذا التعريف أنّه يعكس الاعتقاد السنّي الأشعري لصاحبه ويعكس واقع المعرفة في عصره: الانغلاق ضمن مذهب واحد واستبعاد التعدّد والاقتصار من المعرفة على ما يؤكّد الاعتقاد ويكرّسه، كما يبرز الطابع الجدالي المذهبي لعلم الكلام ويهمل في المقابل توجّهه المعرفي. فالمعجم الذي وظّفه ابن خلدون (الحجاج، الردّ، المبتدعة، المنحرفون، مذاهب السلف، أهل السنّة) يُشعِر بأنّنا إزاء معركة طاحنة تُخاض من أجل الحقّ، معركةٍ تدور رحاها بين شِقّين من المسلمين: شِقٌّ مُحِقٌّ وآخرَ مُبْطِلٍ. ولئن أقرّ هذا التعريف باستناد الكلام إلى الأدلّة العقليّة، فإنّ ذلك لا يجعل منه علماً عقليّاً لأن العقل فيه مجرّدُ أداة خارجيّة يمكن الاستغناء عنها حالما يزول خطر الملحدة والمبتدعة، وهو ما أكّد ابن خلدون تحقّقه بالفعل في عصره[1].

نخلص من هذه التعريفات التي وضعها ثلاثة من كبار المهتمّين بالمعرفة القديمة إلى الاستنتاجات الثلاثة التالية:

■ تَحدّدت منذ الفارابي الجهات الأساسيّة التي يستند إليها تعريف علم الكلام، وهي طبيعته وموضوعه وأداته. وقد استمدّها الفارابي من اتجاهات الصراع الفكري والسياسي والعسكري الذي

(١) **نفسه**، ص٥٦٧.

انخرطت فيه الفرق والأحزاب السياسيّة في عصره وقبله، ولم يستمّدها من تأمّل عامّ في النسق الكلامي ومقوّماته.

■ جسّد الاهتمام السنّي الخاصّ ولكن المتأخّر بتعريف علم الكلام نجاح أهل السنّة في الاستحواذ على هذا العلم وتسخيره من أجل خدمة أهداف مذهبيّة ضيّقة. وقد بدأت محاولات الهيمنة تتشكّل منهجيّاً مع الأشعري وتطوّرت مع ابن فورك والبغدادي والجويني وبلغت مداها الأقصى مع الغزالي والإيجي[1].

■ لا يعبّر حصر أهل السنّة هدف علم الكلام في إثبات العقائد الدينيّة والردّ على المبتدعة عن الدور الفعلي الذي نهض به الكلام عبر التاريخ بقدر ما يعبّر عن لحظة تراجعه وانغلاقه. وتؤكّد تعريفاتهم أنّ الحقيقة ليست شيئاً مجهولاً يبحث المتكلّم عنه ويتوصّل إليه بواسطة الاستدلال، وإنّما هي معطى جاهز عنده يجتهد بَعْدِيّاً في تبريره وإثبات صحّته. فعندهم أنّ المتكلّم يتسلّم عقائده جاهزة من خطاب الشارع ولا يساهم في تصوّرها وبنائها. وهذا يخالف معطيات التاريخ من جهة، فمجمل العقائد والأفكار الكلاميّة هي من صنع المتكلّمين أنفسهم حتّى وإن نجحوا في إثبات شرعيّة بعضها نصّيّاً، ويكرّس خارجيّة الكلام بالنسبة إلى الدين من جهة أخرى ممّا يجعل الاستغناء عنه أمراً ممكناً.

واعتماداً على هذه الاستنتاجات يسعنا الجزم بأنّ التعريفات التي

---

(١) في خصوص الغزالي انظر: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ص٤٢ ـ ٤٣؛ **جواهر القرآن ودرره**، ص٢١؛ **إحياء علوم الدين**، ج١، ص٧٠؛ ج٤، ص٣٧٨، حيث يقول: «وأمّا الكلام فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنّة من السلف الصالح لا غير».

استعرضناها لا تعبّر عن علم الكلام في مجمله وإنّما تعبّر عن بعض تجسّداته التي ظهرت في وقت مبكّر من تاريخه قبل إدراكه حالة النضج، أو في مرحلة انحساره وتراجعه قبيل عصر ابن خَلدون بقليل. وهي لا تكاد تعكس إلاّ الوجه الغوغائي الذي اكتسبه علم الكلام من جرّاء تصدّي القائمين عليه لمجادلة الخصوم وحرصهم على تحقيق الغلبة عليهم.

٢ ـ أبعاد المحنة

حاول المستشرق الألماني يوسف فان آس أن يثبت أنّ الكلام ظاهرة غير صميمة في الإسلام، خلافاً لما هو الحال في المسيحيّة، فذكّر بأنّ المدارس الإسلاميّة في "العصور الوسطى" لم تُمْنَح كراسي التدريس فيها لعلماء الكلام، وإنّما مُنِحت للفقهاء. ولاحظ أنّ الإسلام في أيّامنا هذه عندما يحاول التكيّف مع متطلّبات العالَم الحديث، «فإنّه لا يفعل ذلك بتمرّسه بالمفاهيم الكلاميّة والفلسفيّة، وإنّما بتوفيره حلولاً جديدة لمشكلات شرعيّة»، أي بواسطة الفقه. وعاب على عامّة المستشرقين فهمَهم لتاريخ الفكر الإسلامي باعتباره تاريخَ كلام وفلسفة بالدرجة الأولى قياساً على المسيحيّة، مع أنّه كان في الحقيقة تاريخ فقه[١]. وشدّد على ما بين مصطلحي الكلام الإسلامي والتيولوجيا المسيحيّة من اختلاف[٢].

لكنّ أخذ فان آس بهذا الرأي لم يمنعه من الاعتراف بما حظي

---

(١) فان آس، **نشأة علم الكلام في الإسلام**. ص١٩٩.

(٢) **نفسه**، ص٢٠١.

به علم الكلام من اهتمام كبير في القرون الإسلاميّة الأولى قبل استقرار الحياة العقليّة استقراراً كاملاً، ومن الإقرار بوجود علماء ذوي نفوذ قوي في بلاط العبّاسيّين لم يكن لهم كبيرُ اهتمامٍ بالفقه وإنّما دانوا مجرّد متكلّمين. وفسّر هذه الأهمّيّة المبكّرة بكون الفقه لم يطْغ على "سحر علم الكلام" إلاّ بعد المحنة، فقد جعلت المحنة من الفقه "علم الأمان" لأنّ «اختلاف الرأي فيه لا يوجب الحظر والمقاضاة»، أمّا علم الكلام فاكتسب صفة "اللعبة الخطرة". ومن المعلوم أنّ الكلام لم يتلاش بعد المحنة، ولم يُنكر فان آس ذلك، فاعترف بأنّه ظلّ ملازماً للإسلام على الدوام تقريباً، لكنّه مع ذلك لم يعتبره ضروريّاً بحيث لم يكن بوسع الإسلام الاستغناء عنه[1]. وقاده هذا التحليل إلى الإقرار بأنّ العمل القويم orthopraxie في الإسلام خلافا للمسيحيّة أكثرُ أهمّيّة من الاعتقاد القويم orthodoxie[2].

لكنّ هذا الرأي قابلٌ للنقاش لأنّ الإيمان ظلّ الأساس الأوّل للحياة الدينيّة عند جميع المسلمين وإن اختزله المحدّثون والفقهاء في عناصر محدودة هي الإيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه. إنّ رأي فان آس يهمل حقيقة يؤكّدها تاريخ جميع الأديان التوحيديّة، هي حاجة كلّ دين في مرحلة متقدّمة من تاريخه إلى معرفة نظريّة ذات نزعة عقليّة تقوم بتخليص الدين من تناقضاته الناجمة عن نشأته العفويّة وتصوغ عقائده صياغة جديدة تناسب التقدّم الحضاري والعلمي الحاصل وتجيب عن التحدّيات الفكريّة الجديدة التي لا مناص من ظهورها لأسباب داخليّة وخارجيّة.

---

(١) نفسه، ص٢٠٠.

(٢) Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, p. 22.

وكان الأقدر على الانتباه إلى هذه الحقيقة بطبيعة الحال هم المتكلّمون، لا سيما بعد نضج العلوم الدينيّة واشتداد التنافس بينها. فأكّدوا المكانة المركزيّة التي يحتلّها علمهم، وبنوا تأكيدهم على اعتبار مهمّ يتمثّل في الإقرار بأنّ الكلام هو العلم الشرعي الأعلى والأشرف لأنّه ينظر في أعمّ الموجودات وأجلّها، ولأنّ معارفه يقينيّة قاد إليها النظر المحكم، ولأنّه هو الضابط لأُسس العلوم الدينيّة الأخرى وقواعدها. عبّر عن هذه الرؤية بوضوح عبد الجبّار بن أحمد(ت٤١٥/ ١٠٢٤) حين جعل الإمعان في الكلام وبلوغ الغاية منه أَوْلَى من الإمعان في غيره، واعتمد في تقرير هذه الحقيقة على الأسباب الثلاثة المذكورة أعلاه[١]. وذهب إلى هذا الرأي أيضا الأشاعرة المتأخرون، مثل أبي المعالي الجويني(ت٤٧٨/ ١٠٨٥) وعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦/ ١٣٥٥) وعلي بن محمّد الجرجاني (ت٨١٦/ ١٤١٣)[٢].

إنّ هذا التفسيرَ لِعُلُوّ علم الكلام يكشف عن البنية اللاهوتيّة التي تستند إليها إبستمولوجيا العلوم في الثقافة الإسلاميّة القديمة، وهي بنية واحدة ذات ثلاثة وجوه:

---

(١) «لأنّ كلّ علم يشْرُف بشَرَف معلومه ومعلومُ علم المتكلّمين هو الله تعالى وما يختصّ به، ولأنّ هذا العلم لا يختلف باختلاف الأعصار واللغات والأحوال وغيرِه من العلوم قد يختلف بذلك، ولأنّ هذا العلم أصلٌ لسائر العلوم الدينيّة يستقلّ بنفسه وليس كذلك سائر العلوم». عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص١٨٣.

(٢) الجويني، **الإرشاد**، ص ص٢٣٦ ـ ٢٣٧؛ الإيجي، **المواقف بشرح الجرجاني**، ج١، ص ص٣٧، ٤١ ـ ٤٣.

يتجلّى **وجهُها الأوّل** في الإقرار بأنّ المعارف العلميّة غير متساوية القيمة وأنّها تخضع لسلّم تفاضلي عبّر عنه المتكلّمون بمفهوم الشرف الذي هو في الأصل مفهوم اجتماعي انتقل استعماله إلى المجال الميتافيزيقي ثمّ الإبستمولوجي. ومعيارهم في تحديد درجة شرف العلم هو الوجود الخارجي لموضوعه، وليس لغةَ العلم أو منهجه أو نتائجه. وبناء على هذا المعيار يكون الفرق بين العلم باللّه والعلم بالإنسان كالفرق بين اللّه والإنسان. وحتّى نقف على غرابة هذا التصوّر علينا أن نتخيّل نقّاد الشعر يقيّمون قصائد الغزل بالاعتماد على جمال المرأة الممدوحة وليس بالاعتماد على أساليب القصيدة وفنّيّاتها، فتكون القصيدة أجملَ بقدر ما تكون المرأة المشبَّبُ بها أجمل.

ويتجلّى **الوجه الثاني** لهذه البنية اللاهوتيّة للمعرفة الإسلاميّة في ربط الحقيقة بالثبات والتعالي عن الظروف المتقلّبة والأشكال اللغويّة الخاصّة المُفْضِيَة إلى التغيّر والنسبيّة. فالحقيقة عند القدامى لا يمكن أن تنقلب في يوم من الأيّام إلى خطأ، والخطأ لا يمكن أن يصبح تحت أيّ ظرف حقيقة. إنّ المعرفة الحقّ هي التي لا تتأثّر بالعصر واللغة والظرف، وهذا لا يتحقّق إلاّ إذا كان موضوعها لا يختلف باختلاف العصور واللغات والظروف، وليس ذاك إلاّ لله. لكن هل بوسع معرفة إنسانيّة ما أن تتخطّى عامل التاريخ واللغة والظرف؟ هل يتحقّق لها ذلك لمجرّد كون موضوعها مفارقاً؟ هل تكون المعرفة مفارقة إذا كان موضوعها مفارقاً؟

ويتجلّى **وجهها الثالث** في النظر إلى منظومة العلوم باعتبارها شجرةً متفرّعةَ الأغصانِ بعضُها فرعٌ تابع لغيره وبعضُها الآخر أصلٌ

مؤسّسٌ له غيرُ متوقِّفٍ عليه، تماماً كموجودات العالَم في علاقتها بعضِها ببعض. فكلّ موجود أو صنفٍ من الموجودات متفرّع عن موجود آخر أعلى يكون علّةَ وجوده، واللّهُ وحده هو العلّة الأخيرة التي لا علّة فوقها. ومن الطبيعي في ظلّ هذه الرؤية الهرميّة أن يُعَدّ العلمُ الذي يتّخذ أعلى الموجودات موضوعاً له - أي علمُ الكلام - أصلاً لغيره من العلوم، وأن يُزْعَمَ أنه مؤثّرٌ فيها غيرُ متأثّرٍ بها. غيرَ أنّ هذا العلم وكلَّ علم سواه سليلُ الثقافة والظروف التاريخيّة الخاصّة التي نما في ظلّها، يتأثّر بها ويؤثّر فيها بنِسَبٍ تحدّدها عواملُ عديدةٌ جدّاً وتؤدّي إلى تطوّره واستمراره أو فنائه أو انصهاره في غيره.

ورغم التأثير المؤكَّد للمحنة في علم الكلام لا يسعنا مجاراة فان آس في قوله إنّها أدّت إلى محاصرة هذا العلم وتمكين الفقه والحديث من تحقيق الانتصار النهائي عليه[1]، وحجّتنا في ذلك الاستقراء التاريخي البسيط. فالنسق المعتزلي لم ينضج ولم يكتمل إلاّ مع أبي علي الجبّائي (ت٣٠٣/ ٩١٥) وابنِهِ أبي هاشم (ت٣٢١/ ٩٣٣)[2]، أي بعد المحنة بحوالى قرن، وبقي بعدهما حيّاً فاعلاً طيلة

---

(١) Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, pp. 120 - 121.

(٢) نعتقد أنّ جيمريه وضع الأمور في نصابها التاريخي الصحيح حين اعتبر المرحلة الأهمّ في تاريخ الاعتزال من حيث النضج الفكري والصياغة النسقيّة لمبادئه تبدأ من الثلث الأخير من القرن الثالث/ التاسع وتتواصل إلى أواسط القرن الخامس/ الحادي عشر، يقول: «... cette première période, que nous appellerions volontiers la période "héroïque", ou celle des "grands ancêtres", n'est pas - à nos yeux, du moins - la plus importante. C'est après seulement que se situe, du point de vue de l'élaboration et de la systématisation de la doctrine, la période faste du Mu'tazilisme, celle qu'on peut qualifier de "classique", et qui va approximativement du dernier quart du IIIe/IXe siècle =

قرون. وعرف الاعتزال كبار مفكّريه بعد المحنة أيضاً، مثل الجبّائيَّيْن وأبي الحسين الخيّاط (ت٣٠٠؟/ ٩١٣) وأبي القاسم البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١) وأبي بكر بن الإخشيد (ت٣٢٦/ ٩٣٨) وأبي عبد الله البصري (ت٣٦٩/ ٩٨٠) وأبي إسحاق بن عيّاش (ت٣٨٦/ ٩٩٦) وأبي رشيد النيسابوري (ت٤٠٠؟/ ١٠٠٩) وعبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٥) وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) وأبي محمّد الحسن بن متّويه (ت٤٦٩/ ١٠٧٦)... وغيرهم.

وبعد المحنة أيضاً كان علم الكلام ما يزال قادراً على إنتاج مدارس جديدة شيعيّة وسنّيّة هيمن بعضها على الفكر الكلامي مدّة قرون. فالتشيّع الزيدي أنتج كبار متكلّميه زمن المحنة وبعدها، مثل القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت٢٤٦/ ٨٦٠) والحسن بن زيد (ت٢٧٠/ ٨٨٤) ويحيى بن الحسين الهادي إلى الحقّ (ت٢٩٨/ ٩١١). والتشيّع الإمامي الاثنا عشري أنتج كلّ متكلّميه بعد المحنة، مثل أبي سهل النوبختي (ت٣١١/ ٩٢٤) والشيخ المفيد (ت٤١٣/ ١٠٢٢) والشريف المرتضى (ت٤٣٦/ ١٠٤٥) وأبي جعفر الطوسي (ت٤٥٩/ ١٠٦٧). أمّا التسنّن فأنتج فِرَقَهُ الكلاميّة، كالأشعريّة والماتريديّة، وكبارَ متكلّميه، كأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥) وأبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣/ ٩٤٤) وأبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣/ ١٠١٢) وأبي بكر بن فورك (ت٤٠٦/ ١٠١٥) وأبي المعالي الجويني

jusque vers le milieu du Ve/XIe (autrement dit, jusqu'à l'arrivée des Saldjûkides). On pourrait presque dire, toutes proportions gardées, que, par rapport à des hommes tels qu'Abû Alî et Abû Hâshim al-Djubbâ'î, les Mu'tazilites de la première période sont dans la situation des présocratiques par rapport à Platon et Aristote». D. Gimaret, «Mu'tazila», *EI2*, t.7, p. 786.

(ت٤٧٨/ ١٠٨٥) وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦/ ١٢٠٩) وعضد الدين الإيجي(ت٧٥٦ ـ ١٣٥٥) بعد المحنة أيضاً. وبعدها بزمن طويل وجد الخصوم التقليديّون للكلام أنفسهم مضطرّين إلى الإدلاء بدلوهم فيه وتأليف الكتب في مسائله، فصنّف أبو يعلى بن الفرّاء الحنبلي (ت٤٥٨/ ١٠٦٥) كتابه **المعتمد في أصول الدين**، وصنّف تقي الدين بن تيميّة(ت٧٢٨/ ١٣٢٧) كتبه الجدليّة وعقائده الكثيرة. إلاّ أنّ تبنّي الشيعة والسنّة لعلم الكلام في سياق الصراع المذهبي والتنافس السياسي أدّى إلى إضعاف منزعه المعرفي العقلي وتضخيم وظيفته السجاليّة وتطويعه للأهداف المذهبيّة الضيّقة. فخسر الكثيرَ من فاعليّته النقديّة وابتعد عن خصائصه الأولى التي طبعه المعتزلة بها، وتتمثّل في الانشداد إلى قيم الحرّيّة والمسؤوليّة والفرديّة وتقديم العقل على السمع وتحمّل النتائج المنطقيّة للاستدلال السليم كيفما كانت.

ولم يكن للمحنة أن تُحْدِثَ هذا التأثيرَ الكارثي المزعوم في علم الكلام لسبب سياسي هو لامركزيّة الدولة. فمن المعلوم أنّ مركزيّة السلطة العبّاسيّة بدأت تتفكّك بعد موت هارون الرشيد مباشرة، وأخذت المناطق البعيدة تستقلّ عن المركز، وانتهى الأمر بالخلافة إلى فقدانها السيطرة الفعليّة على أقرب المناطق إليها العراقِ وفارسَ والشام فضلاً عن المناطق البعيدة منذ القرن الرابع/ العاشر حين ظهرتَ السلطنات والإمارات العسكريّة الجديدة، مثل السلطنتين البويهيّة والسلجوقيّة. ومعلوم أنّ لكلّ من هذه الدول سياستها الدينيّة والعلميّة الخاصّة، وهي سياسات كانت تتكّئ غالباً على رؤية كلاميّة معتزليّة أو شيعيّة أو سنّيّة، فكان علم الكلام محمولاً على الاستمرار والنهوض بوظائفه السياسيّة والإيديولوجيّة الجديدة إلى جانب وظائفه المعرفيّة القديمة.

ولئن كان انحسار علم الكلام واستمرار الفقه حقيقة لا يمكن المجادلة فيها فليس من الصواب في رأينا ردّ ذلك إلى المحنة أو العامل السياسي فحسب، بل ينبغي ردّه إلى أسباب أخرى متنوّعة، منها لغةُ كلٍّ من الكلام والفقه وموضوعُهُمَا ووظيفتُهُمَا. فالفقه يعتمد لغة بسيطة ومباشرة ويُحتاج إليه في العبادات التي تُقام يومياً عدّة مرّات وفي كلّ تفاصيل الحياة، وليست لغة علم الكلام على هذه الصفة ولا الحاجة إليه بهذا التواتر. ثمّ إنّ الفقهاء والمتكلّمين أنفسهم أوجدوا صيغاً تُغني العامّة عن دراسة الكلام ومتابعة مسائله العويصة وتمكّنهم من تحقيق إيمانهم بعيداً عن تعقيدات المتكلّمين، مثل النطق بالشهادتين والتسليم القلبي بجملة من العقائد المصوغة في شعارات وجيزة كالذي تضمّنه دعاء التشهّد أو الاعتقادان القادري والقائمي[1].

ومِنْ أسباب انحسار علم الكلام التراجعُ المعرفي العامّ الذي أصاب الثقافةَ الإسلاميّة، وهو ما جعل المجتمع لا يحتفظ إلاّ بالمعارف الضروريّة. فحين انكفأ المجتمع على نفسه وفقد حيويّته وانغلق دون الآخَر المختلف لم يَعُدْ بحاجة إلى الجدل الفكري،

---

(١) ازدهرت في العصور المتأخّرة كتابة العقائد المقتضبة، واتّخذ بعضها شكل فتوى، ممّا يؤكّد هيمنة المنزع الفقهي في هذه الفترة على تفكير المتكلّمين. مثال ذلك العقيدة التي كتبها العزّ بن عبد السلام السلمي (ت٦٦٠/ ١٢٦١) تحت عنوان **المُلحة في اعتقاد أهل الحقّ**، فقد كانت جواباً عن **استفتاء** وجّهه إليه بعض الحنابلة للإيقاع به لدى الملك الأشرف موسى بن الملك العادل بن أيوب. أوردها السبكي في: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٨، ص ص٢١٨، ونشرتها دار الفكر بدمشق، ط١ سنة ١٩٩٥، تح. إياد خالد الطبّاع، ضمن: مجموعة **رسائل في التوحيد**، للعزّ بن عبد السلام.

فَضَمَرَ علمُ الكلام من تلقاء نفسه، وهو ما لاحظه ابن خَلدون واعتبره أمراً طبيعيّاً[1]. ولعلّ أهمّ أسباب هذا التراجع تعود إلى البنية المنطقيّة لعلم الكلام التي لم يكن المتكلّمون بسببها قادرين على التمييز بين العقائد والحقائق وإدراك الطابع التاريخي والنسبي لكلتيهما، فَعَدُّوا ما توصّلوا إليه من مواقفَ وآراءِ حقائقَ ثابتةً ونهائيّةً أمضَوْا العمْرَ في الذبّ عنها وإبطال الاعتراضات عليها. فإذا كان موضوع علم الكلام هو اللّه والعالم والإنسان وكانت هذه الأمور تخضع في رأي المتكلّمين لنمط المعرفة اليقينيّة واعتقدوا أنّهم كشفوا فعلاً عن حقائقها، فأيُّ حيويّة تبقى لهذا العلم بعد إنجازه مُهِمَّتَهُ؟ وهل كان بالإمكان إعادة الحياة إليه إلاّ بتقويض الرؤية المعرفيّة والطبيعيّة والكوسمولوجيّة القديمة وتأسيس رؤية جديدة على أنقاضها؟ أمّا الفقه فكان مصيرُه، بالرغم من احتفاظه ببنيته المنطقيّة القديمة، مختلفاً عن مصير علم الكلام، واستطاع رغم التقادم الاحتفاظ ببعض حيويّته وقدرته على التجدّد لأنّه علمٌ مرتبطٌ بالوقائع والنوازل المتجدّدة التي تسمح بإنتاج فتاوَى وأحكامٍ جديدة من دون الحاجة إلى المراجعة الشاملة للأسس المعرفيّة التي يقوم عليها.

٣ ـ أطوار علم الكلام

لسنا نرى فائدة في اقتراح تعريف جديد لعلم الكلام يتجاوز قصور التعريفات السابقة، فهذه الغاية يمكن أن تتحقّق بصورة أفضل من خلال دراسة التجربة الكلاميّة في تطوّرها التاريخي. ونحن نرى

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص٥٦٧.

أنّ تاريخ هذا العلم يشتمل على خمسة أطوار متمايزة:

أ ـ طور البدايات أو الكلام السياسي، ويمتدّ من ظهور الاختلاف على عثمان بن عفّان (ت٣٥/ ٦٥٥) إلى منتصف القرن الثاني/ الثامن. كان الكلام في هذه المرحلة ممارسة أكثر منه تنظيراً. تمثّل الجانب العملي منه في الانخراط في الوقائع السياسيّة الكبرى التي شهدها المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة، مثل قتل عثمان وحرب صفّين والتحكيم والخروج على عليّ وقتله وخروج ابنه الحسين على يزيد بن معاوية وتعرّضه للقتل وبحث أتباعه عن زعامة جديدة واستفحال المعارضة السياسيّة والعسكريّة للحكم الأموي... وتَمثَّل الجانب النظري في جملة من الشعارات والمواقف والمقالات والخطابات ساهمت في إنتاجها الأطراف الفاعلة سياسيّاً، مثل الخوارج وغلاة الشيعة والمرجئة والقدريّة.

ب ـ طور الكلام العلمي، ويمتدّ من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الخامس. نعني بصفة "العلمي" هنا محاولةَ المتكلّمين تجاوزَ الطابع المذهبي والذاتي والتجريبي المميّز للمقالات الأولى ووضعَهم طرقاً نظريّة للاستدلال ومعاييرَ موضوعيّةً للتأكّد من صدق الدعوى وتأسيسهم الموقف العقائدي على رؤية "علميّة" للطبيعة والعالم. وقد اكتسبوا هذا الطابع العلمي بفضل ابتعادِهم النسبي عن المسائل العمليّة وانشغالهم بالمسائل المجرّدة وانفتاحهم على التقاليد الفلسفيّة السابقة لهم والمعاصرة. بدأ ذلك يحصل في عصر هشام بن الحَكَم (ت١٧٩/ ٧٩٥) وإبراهيم النظّام (ت٢٢١/ ٨٣٥) وأبي الهذيل العلاّف (ت٢٢٧/ ٨٤١)، لكنّ بعض الدارسين أرجعه إلى عصر الجهم بن صفوان (ت١٢٨/ ٧٤٦) الذي اعتُبر مؤسّسَ النزعة

الأفلاطونيّة المحدَثة في الإسلام[1]. وبالرغم من أنّ الأخبار تذكر أنّ الخليفة المأمون تلقّى من إمبراطور الروم كتباً عديدة من تصنيف أفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس أهداها إليه لكسب ودّه، وأنّ البحث عن كتب الأوائل لاسيما في الفلك والنجوم والطبّ والمنطق بدأ قبل عصر الخليفة هارون الرشيد مؤسّس بيت الحكمة[2]، فإنّنا نرجّح أنّ اطّلاع المتكلّمين على الفكر الفلسفي كان يعتمد إلى أواسط القرن الثالث/ التاسع على مصادر شفويّة أساساً لأنّ ترجمة هذه الكتب إلى العربيّة وتمثّل المتكلّمين لها احتاجا إلى وقت غير قليل.

ج ـ **طور الكلام المختلط بالفلسفة**، ويمتدّ من منتصف القرن الخامس إلى عصر عبد الرحمن بن خَلدون (ت٨٠٨/ ١٤٠٥). ليست فكرة امتزاج الكلام بالفلسفة من ابتكار الدارسين المحدَثين، بل هي فكرة قديمة اعترف بها القدماء واعتمدها ابن خَلدون أساساً لتحقيب تاريخ هذا العلم. وما نعنيه بالكلام المختلط بالفلسفة ليس مجرّد التأثّر العامّ بالفلسفة والتمثّل لبعض قضاياها واستعارة مصطلحها ومفاهيمها اعتماداً على ما انتهى إلى المتكلّمين من مقالات الفلاسفة وآرائهم، بل نعني به نزوع علم الكلام إلى التطابق مع الفلسفة في الموضوع والمسائل والمصطلحات والمنهج، وهو ما أدّى إلى تأثّره

---

(١) Richard Frank, «The divine attributes according to the teaching of Abu l-Hudhayl al-'Allâf». in *Le Muséon*, LXXXII, 3 - 4, 1969, pp. 456 - 458.

(٢) انظر: ابن القِفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ص٢٣ ـ ٢٤؛ M. G. Balty-Guesdon, «Le Bayt Al-Hikma de Bagdad», *Arabica*, t.39, 1992, pp. 134 - 135 (pp. 131 - 150). وانظر تاريخ نقل كتب أرسطو إلى العربيّة أو السريانيّة في: ابن القفطي، **أخبار العلماء**. . .، ص ص٢٦ ـ ٣١.

بها من حيث هي نسقٌ مكتمل معلومُ النصوصِ والقضايا والآليّات. ولئن ربط ابن خَلدون بداية هذه المرحلة بشخص أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١) فإنّه بالإمكان ملاحظة تجلّيات مبكّرة منها في كتابات أبي الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) وأبي علي بن الوليد وأبي المعالي الجويني (ت٤٧٨/ ١٠٨٥).

د ـ **طور الشروح والمختصرات**، ويمتدّ من عصر ابن خَلدون إلى نشر محمّد عبده (ت١٣٢٣/ ١٩٠٥) **رسالة التوحيد** سنة ١٣١٥/ ١٨٩٧. أبرز أعلامها أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن عمر السنوسي التلمساني الحسني (ت٨٩٥/ ١٤٩٠)، وعبد السلام بن إبراهيم اللقاني المصري المالكي (ت١٠٧٨/ ١٦٦٨)، ومحمّد بن شافع الفُضالي (ت١٢٣٦/ ١٨٢٠)، وجلال الدين محمّد بن أسعد الصديقي الدواني (ت١٢٤٠/ ١٨٢٥)، وشيخ الجامع الأزهر إبراهيم بن محمّد الباجوري (ت١٢٧٧/ ١٨٦٠) ـ وكان تلميذاً للفُضالي ـ، وعبد القادر السنوسي (ت١٣٠٣/ ١٨٨٦)[1]. خاصّيّة هؤلاء الأعلام أنّهم متعدّدو الاهتمامات الدينيّة، فهم في آنٍ فقهاءُ ومفسّرون ومتكلّمون ومناطقة. وهذا يعني أنّ الكلام لم يكن هو السمة الرئيسة المميّزة لهم، بل كان الفقه والتصوّف هما السمة الغالبة عليهم وفي إطارهما كانت سائر العلوم تجد معناها ووظيفتها. أمّا التصنيف الكلامي عندهم فكان يقتصر على جنسَيْ الشروح والمختصرات، وهذان الجنسان كانا معروفين من قبل لكنّهما أصبحا في هذه المرحلة الشكلَيْن الوحيدَيْن

---

(١) انظر تراجمهم وعناوين مؤلّفاتهم الكلاميّة على التوالي في: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج١٢، ص١٣٢؛ ج٥، ص٢٢٢؛ ج١٠، ص٦٠؛ ج٩، ص ص٤٧ ـ ٤٨؛ ج١، ص٨٤؛ ج٥، ص٢٨٨.

للتصنيف. ويكشف هذا التطوّر عن انغلاق علم الكلام واكتفاء أصحابه بالاستعادة الاختزاليّة لبعض ما أنتجه القدامى في كبرى المسائل.

هـ ـ طور "الكلام الجديد"، ويبدأ من ظهور كتاب محمّد إقبال (ت١٣٥٧/١٩٣٨) **تجديد الفكر الديني في الإسلام** في طبعته الإنجليزيّة الأولى سنة ١٩٣٠م، ويتواصل إلى اليوم. إنّ "الكلام الجديد" هو التسمية التي أطلقها بعض الباحثين على اتّجاهين في الفكر الإسلامي المعاصر يسعى أحدهما إلى الدفاع عن وجهة النظر الإسلاميّة في المسائل الكلاميّة القديمة بتوظيف مناهج العلوم الحديثة ومعارفها، ويسعى الآخر إلى تجاوز الإشكاليّات الفكريّة القديمة بمَوْضَعَة الوعي الديني في سياق فلسفي وروحي حديث. ولئن كانت منطلقات الاتّجاه الأوّل والنتائج التي يسعى إلى تحقيقها معروفة سلفاً ـ وهو ما يجعله نسخة من الفكر الكلامي القديم وإنْ بأثواب حديثة ـ، فإنّ مساعي الاتّجاه الثاني تتضمّن من الجدّة والجرأة ما قد يمكّنها من إنجاز ثورة حقيقيّة في الوعي الديني الإسلامي، وهذا ما سيُظْهِر صحّتَه أو خطأَه قادمُ الأيّام[١].

---

(١) انظر نماذج من مفكّري الاتّجاهين في: عبد الجبّار الرفاعي (إعداد ونشر)، **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**، بيروت، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٢؛ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, éd. Albin Michel, 2004; Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, translated and edited by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri, Oxford University Press, 2000. وانظر نقداً لهذين الاتّجاهين من منطلقات وضعيّة في: تهامي العبدولي، **أزمة المعرفة الدينيّة**، دمشق، دار البلد، ط١، ٢٠٠٤، ص ص٢٣١ ـ ٢٩٧.

وغني عن البيان أنّ الحدود بين هذه المراحل الخمس تقريبيّة وليست قاطعة. وننوّه بأنّنا نركّز نظرنا في هذا البحث على المراحل الثلاث الأولى، ونرجئ الكلام على المرحلتين الأخيرتين إلى فرصة أخرى نرجو أن تتاح لنا في قادم الأيّام.



الفصل الثاني
الكلام السياسي

١ ـ مشكلة النشأة

أثارت مشكلة نشأة علم الكلام سؤالين أساسيين: متى ظهر علم الكلام؟ وما هي أسباب ظهوره؟ وكانت أجوبة الدارسين عن السؤالين متداخلة إذ يقتضي الجواب عن أحدهما جواباً عن الآخر يلائمه.

لم يعتبر المستشرق الألماني يوسف فان آس المعتزلة مفتاحَ الجواب عن سؤال النشأة رغم اضطلاع أوائلهم بدور مهمّ في بلورة مسائل الكلام والردّ على خصوم الإسلام، وهو ما أبرزه عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤) في ترجمته لواصل بن عطاء (ت١٣١/ ٧٤٨)[١]. استبعد فان آس أن يكون ظهور علم الكلام نتيجة صراع ضدّ الخطر الأجنبي، وذهب إلى أنّ الكلام كان موجوداً قبل ظهور المعتزلة واستدلّ على ذلك بالمجادلات السياسيّة التي عرفها القرن الأوّل، وجزم بأنّه من غير المحتمل أن تكون الفرق الأولى التي

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

وسمت الحياة الفكريّة في العصر الأموي الأوّل ـ وهي الخوارج والقدريّة والمرجئة ـ قد «خاضت معترك السياسة من دون أن تنمّي أيّة بنية نظريّة فوقيّة». وحاول أن يقدّم دليلاً ماديّاً على وجود هذه البنية، فاستشهد بالمراسلات التي جرت في البصرة بين الخليفة عبد الملك بن مروان وعبد اللّه بن إباض (ت٨٨/ ٧٠٦) حوالي سنة ٧٥/ ٦٩٤[*]، وبين الحجّاج بن يوسف (ت٩٥/ ٧١٣) والحسن البصري (ت١١٠/ ٧٢٨) حول العقيدة القدريّة في حدود سنة ٨٠/ ٦٩٩ ـ وهي لا تزال محفوظة ـ، مؤكّداً تعذّر الشكّ في صحّتها شكّاً جذيّاً[١].

لكنّ فان آس اعترف بأنّ هذه النصوص قليلة، وأنّها وإن كانت من حيث المضمون تعبّر عن مشاغل كلاميّة فإنّها من حيث الأسلوب لا تلائم علم الكلام. فالأسلوب الكلامي أسلوب جدالي يقوم على افتراض الأسئلة والإلزامات والردّ عليها، وهذا ما لا نجده في رسالة ابن إباض إلى عبد الملك ورسالة الحسن البصري إلى الحجّاج[٢]. واستنتج من هذا الاستقراء التاريخي أنّ الحضارة الإسلاميّة لم تُنمّ علم الكلام، وإنّما نَمَت معه. ولإثبات ذلك عارض الآراء التي تقول إنّ «عرب الصحراء هم أرباب الشعر واللغة، وإنّهم لا يتقنون صنعة

(*) انظر نصّ الرسالة وتحليلاً لها في: د. لطيفة البكّاي، **قراءة في رسالة ابن إباض**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

(١) فان آس، **نشأة علم الكلام في الإسلام**، ص٢٠١.

(٢) «فلا الحسن البصري طلب منه الدخول في حوار خيالي مع خصومه، ولا الإباضيّون، كما يفترض عادة في نصوص الكلام المتأخّرة، وإنّما طلب منهم تبيان أفكارهم». **نفسه**، ص٢٠٢.

المدن كعلم الكلام»، وإنّهم بدؤوا حضارتهم «من فراغ ثمّ تخلّصوا شيئاً فشيئاً من سجاياهم الموروثة». كما عارض الرأي القائل إنّ الأدب في العصر الأموي كان يُرْوَى مشافهة، ومن ضمنه الأدب الكلامي، وإنّ شيئاً منه لم يدوّن[1]. واستشهد بعديد الرسائل التي كتبت في هذا العصر، مثل رسالتَيْ الحسن بن محمّد بن الحنفيّة (ت١٠٠/٧١٨) في الإرجاء وضدّ القدرية، ورأى فيهما دليلاً على «وجود إنتاج كلامي في زمن الأمويّين»[2].

خلاصة رأي فان آس هي أنّ علم الكلام ظهر في وقت مبكّر جدّا، في النصف الثاني من القرن الأوّل/ السابع في خلافة عبد الملك بن مروان وبإيعاز منه، واتّخذ منذ البداية شكلاً مكتوباً، وكان ظهوره استمراراً طبيعيّاً للتراث المسيحي السابق[3].

ومن الدارسين المسلمين من زايد على فان آس، وأرجع ظهور علم الكلام إلى بدايات الإسلام الأولى، من هؤلاء حسن قاسم مراد. انتقد هذا الدارس فان آس لأنّه أهمل المجادلات الشفويّة ذات الطابع السياسي ـ الديني من اعتباره ولم يعتمد إلاّ على ما هو مكتوب

---

(١) **نفسه**، ص٢٠٤. قال في ذلك جازماً: «نعم كان في القرن الإسلامي الأوّل كتابة مدوّنة، وكان فيه إلمام بفنّ الكلام مع العلم أنّه كان حينذاك لا يزال مغلوباً على أمره». **نفسه**، ص٢١٠.

(٢) **نفسه**، ص٢٠٥. وذهب، ص٢٠٨، إلى أنّ الحسن صنّف كتاب **الإرجاء** بعد سنة ٧٢ بوقت قصير.

(٣) فقد زار الحسن بن محمّد بن الحنفيّة العراق مراراً حيث كان اللاهوت المسيحي مزدهراً منذ قرون، وعاش في شبيبته في نصيبين «المدينة التي اجتذبت مدرستها النسطوريّة ألمع العقول فترة طويلة». **نفسه**، ص ص٢١١، ٢١٣.

وَفصَلَ بين الشفوي والمكتوب مع أنّ الفرق بينهما لم يكن واضحاً. ورأى أنّ وظيفة هذا الاستبعاد هي تمهيد الطريق لاستنتاجه الأخير، ويتمثّل في ربط ظهور علم الكلام بالخليفة عبد الملك بن مروان، ممّا يجعل هذا العلم ناشئاً عن قرار سياسي فوقي. ذلك أنّ فان آس ربط هذا الظهور بنصّين للحسن هما **كتاب الإرجاء والردّ على القدرية**، وذهب إلى أنّ صاحبهما كتبهما بطلب من الخليفة أو ببادرة منه إرضاء له وردّاً لجميله[1].

عارض حسن قاسم مراد هذا الاستنتاج، وحاول أن يقدّم قراءة أخرى للحياة السياسيّة في العصر الأموي الأوّل ولعلاقة الحسن بن محمّد بن الحنفيّة بالخلافة لا تفضي إلى النتيجة التي انتهى إليها فان آس. اعتبر مراد المجادلات الشفويّة الأولى مجادلات دينيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، فقد كان موضوعها الاعتقاد والسلوك، ولاحظ أنّ أصحابها لم يكونوا يميّزون بين ما هو سياسي وما هو ديني. فالإمامة عندهم مفهوم له مدلول عقائدي بالدرجة الأولى، وكذلك سائر المفاهيم التي تداولوها في عصرهم[2]. ورأى في هذه المجادلات عاملاً من عوامل نشأة علم الكلام ما لبث الكاتب أن أضاف إليه عاملين آخرين هما القرآن[3] والحديث النبوي[4]، وذكّر بأنّ الجدل الكلامي الأوّل حول الحرّيّة والجبر وغيرهما بدأ في حياة النبي[5].

(١) H. Q. Mourad, «The Beginnings of Islamic Theology: A Critique of Joseph Van Ess Views», *Islamic Studies*, Vol. 26, nº 2, Summer 1987, pp. 195 - 197.

(٢) *Ibid.*, pp. 196 - 197.

(٣) *Ibid.*, p. 200.

(٤) *Ibid.*, pp. 198 - 199.

(٥) *Ibid.*, p. 202.

وذهب هذا المذهب أيضاً أحمد محمود صبحي، فبيّن «كيف كان القرآن منهجيّاً منطلقاً لنشأة علم الكلام»، وأوضح دوره في تحديد مسائل العلم، وأعطى عن ذلك بعض الأمثلة. ثمّ بيّن دور الحديث من خلال حثّ الرسول على الاجتهاد وممارسة القياس المتمثّل في ردّ الشيء إلى شكله ونظيره[1]. وتوصّل إلى أنّ نشأة علم الكلام وتحديد مسائله حصلا «نتيجة خلاف عقائد الإسلام مع المعتقدات الأخرى. فكان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم في نشأة هذا العلم، بل في تحديد موضوعاته»[2].

لسنا نتّفق مع هاتين القراءتين لنشأة علم الكلام في بعض الجوانب على الأقلّ. لا نتّفق معهما في ردّ علم الكلام إلى القرن الأوّل لأنّ ما ظهر في تلك الفترة من أدبيّات شفويّة ومكتوبة لا يستجيب لشروط العلميّة التي اعتبرها القدامى ضروريّة في كلّ علم، وهو ما نبيّنه في الفصل الثالث. ولسنا نتّفق معهما في النظر إلى الممارسات الكلاميّة باعتبارها شيئاً واحداً يماثل ما ظهر منها في طور النشوء ما صارت إليه في طور النضج ثمّ ما انتهت إليه في طور الاكتهال، ونرى أنّ تحوّلاً جوهريّاً طرأ عليها انتقلت بموجبه من الممارسة السياسيّة إلى الممارسة الفلسفيّة التأمّليّة. ونذهب إلى أنّ وجهة النظر السليمة في الموضوع هي التي تستند إلى التاريخ تبرز مفاصله الكبرى وتلاحظ تحوّلاته الجوهريّة، ونقرّ بناء على ذلك بأنّ ما أنتجه المجتمع الإسلامي في المائة وخمسين سنة الأولى من ظهور الإسلام كان شكلاً مخصوصاً من الكلام يختلف جذريّاً عن الكلام

(١) صبحي، **في علم الكلام**، ج١: المعتزلة، ص ص٢٤ ـ ٢٩.
(٢) **نفسه**، ص ص٣١ ـ ٣٢.

الذي ظهر بعده، ونسمّي هذا الشكل الأوّل بـ"الكلام السياسي".

نعني بالكلام السياسي الشعارات والمقالات والأفكار والنصوص التي أنتجتها الجماعات السياسيّة التي بدأت تتشكّل في خضمّ الفتنة الكبرى واستمرّ وجودها بعدها مدّة من الزمن ثمّ اندثرت أو تطوّرت إلى أحزاب سياسيّة وفرق كلاميّة أكثر نضجاً وقدرة على التأقلم مع الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة المتحوّلة. من أبرز هذه الجماعات السياسيّةِ الخوارجُ والشيعة والمرجئة والقدريّة، وتتفرّع كلّ جماعة منها إلى اتّجاهات وتنظيمات متباينة قليلاً أو كثيراً. فالخوارج يتفرّعون إلى المحكّمة الأولى أو الحروريّة والأزارقة والنجدات والعجاردة والصفريّة والإباضيّة. والشيعة يتفرّعون إلى "غلاة"، كالكيسانيّة والبيانيّة والحربيّة والمنصوريّة والمغيريّة والخطّابيّة، وإلى "معتدلين"، كالزيديّة والإماميّة؛ ومفهوماً الغلوّ والاعتدال يثيران عدداً غير قليل من الإشكالات والاعتراضات. والمرجئة يتفرّعون إلى مرجئة دينيّة ومرجئة سياسيّة ويتوزّعون على مختلف التيّارات الكلاميّة. والقدريّة يتفرّعون إلى قَعَدَة وثائرين أو مجاهدين. وبصفة عامّة تميّزت الممارسة الكلاميّة لمختلف هذه الاتّجاهات في المرحلة الزمنيّة التي نحن بصددها بثلاث خصائص هي: الطابع السياسي لمقالاتهم الكلاميّة، والتجاؤهم إلى العمل العسكري العنيف، وترويج بعضهم أفكاراً ميثولوجيّة مُغالية.

٢ ـ مقالات سياسيّة

نشأ الكلام الأوّل عن انشغال حادّ بالقضايا السياسيّة والاجتماعيّة الحامية التي عرفها المجتمع الإسلامي في القرن الأوّل/ السابع، مثل

المشاركة في الفتنة وقتل المسلمين بعضهم بعضاً بسببها، ولجوءِ السلطة الشرعيّة ممثَّلةً في علي بن أبي طالب إلى التحكيم في موضوع الخلاف بينها وبين المنشقّين عنها، والعيشِ في مجتمع يدير شؤونَهُ "إمامٌ فاسق"، وهل ننسب ما يأتيه بعضُ الناس من أفعالٍ قبيحة إليهم ونحمّلُهُمْ مسؤوليتَها أم نعتبرُهَا قَدَرَاً إلهيّاً مفروضاً عليهم، وهل مَن يأتي هذه الأفعالَ مؤمنٌ تامُّ الإيمانِ ومن ثَمَّ يمكن تولّيهِ والقبولُ به ضمْن الجماعةِ، ومن هو الإمام بعد علي وابنِه الحسيْن، وعلى أيّ شيءٍ تنبني شرعيّةُ الحكم ومَنِ الأَوْلى بها، وهل يَحْسُن القعودُ والرضا بالأمرِ الواقع والاندراجُ في السوادِ الأعظم أمْ يَجْدُرُ التظاهرُ بالرضا ومباشرةُ العملِ السرّي وتَحَيُّنُ الفرصةِ المواتيةِ للثورةِ أم يَتحتَّمُ الخروجُ الفوري وإن كان النصرُ غيرَ مؤكَّد...

إنّ هذه القضايا عبارة عن أسئلة سياسيّة حارقة ومشاغل اجتماعيّة حيّة ووقائع جسيمة ذات تأثير حاسم في مجريات الحياة الاجتماعيّة، تستقطبها جميعاً بؤرة واحدة تتمثّل في إشكاليّة السلطة والحكم وتنظيم المجتمع. وكانت المواقف التي اتّخذها المتكلّمون الأوائل منها مواقف سياسيّة واجتماعيّة تحدّدت في ضوء فَهْمِهِمْ العامْ للدين وانتماءاتِهِمْ القَبَلِيَّةِ والسياسيّة ومصالحِهِمْ الظرفيّة، وانْبَنَتْ عليها في الآن نفسهِ مواقفُهُمْ العمليّةُ المتراوحةُ بين تبريرِ موقفِ السلطةِ وإنكارِ شرعيّتِها ممّا يستلزمُ الخروجَ عليها بالسيفِ، والاكتفاءَ بِنَقْدِهَا وتوجيهِ النصح إليها. وقد تشكّلت على أساس هذه المواقفِ أحزابٌ سياسيّة متباينة نُعَرِّفُ فيما يلي تعريفاً مجمَلاً بِثلاثةٍ منها، هي الخوارجُ والمُرْجِئَةُ والقَدَرِيَّةُ.

أ ـ الخوارج

انبنى الموقف الخارجي عند ظهوره على إنكارِ التحكيم الذي رَضِيَ به علي بن أبي طالب طريقاً لحسم الخلاف بينه وبين خصمه معاوية بن أبي سفيان، وإدانةِ الطرفَيْن المتحاكمَيْن لأنّ أحَدَهُمَا تخلّى عن شرعيّتِهِ والآخر لم يعترفْ بها. ثمّ أصبح مبنيّاً على إدانة الظلم السياسي عامّة والظلم الأموي خاصّة بمظاهره المتعدِّدةِ الدينيّة والسياسيّةِ والاجتماعيّةِ والإثنيّةِ[1]. وقد استقطبت أفكارُهُمْ المساواتيّةُ جُمُوعاً كبيرةً من العربِ والموالي والعَجَم.

كان الطابع السياسي للكلام الأوّل شديد الوضوح في مقالات الخوارج كما أوردتها كتب المقالات والفرق، مثل مقالة "لا حكم إلاّ للّه" ومقالتَيْ الولاية والبراءة، وتقسيمِهِمْ أرض الإسلامِ إلى دار إسلام وهجرة ودار كفر وحرب، وربطِهِمْ صحّةَ الإيمانِ بالانضمام إليهم ومشاركتِهِمْ قتالَ خصومِهِمْ بعد استعراضِهِمْ وسؤالِهِمْ عن عقيدتهِمْ السياسيّة. وقد انصبّ تقييمهم لأداء أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ وعليٍّ وحكّامِ بني أميّة على جانبيْن من سلوكهِمْ: سلوكِهِم الديني وسلوكِهِم السياسيّ. غير أنّه لا تمييز في خطابهم بين الجانبين، فتكلّموا على قتال أهل الردّة وجبايةِ الفيء وفرض الأُعْطِيَة وجمْع الناسِ وإقامةِ الحدودِ وغزوِ العدوّ واستعبادِ المسلمين واحتكارِ المالِ

(١) قال قطري بن الفجاءة المازني يستحثّ أبا خالد القناني على الخروج ـ وكان من قَعَد الخوارج ـ موضحاً دواعي الخوارج الدينيّة والاجتماعيّة:

أَبَا خالِدٍ يَا انْفِرْ فَلَسْتَ بِخالِدٍ ... وما جعلَ الرَّحْمنُ عُذْرًا لِقاعِدِ
أتزْعُمُ أنّ الخارِجيّ على الهُدى ... وأنْتَ مُقيمٌ بَيْنَ لِصٍّ وَجاحِدِ؟

المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٧.

وحرمانِ المستحقّين وإعطاءِ غيرِ المستحقّين. . . إلى جانبِ كلامِهِمْ على التقيُّدِ بالكتابِ واتّباعِ سيرةِ السلفِ وطَمْسِ الدينِ وشُرْبِ الخمورِ واصطناعِ المُغَنّياتِ والفِسْقِ والفُجورِ والأُبْنَةِ وأكْلِ الحرامِ وهَتْكِ الأستارِ والبَذَخِ. . .»[1].

إنّ الموقفَ السياسي هو أُسُّ الديانة عند الخوارج. كان ذلك واضحاً في قول عِمْرانَ بن حِطّانَ يرْثي مجموعةً منهم استُشهدَتْ يوم النُخيْلةِ في معركةٍ غيرِ متكافئةٍ ضِدَّ الأمويّين:

إنّي أَدِينُ بما دانَ الشُّراةُ بهِ   يَوْمَ النُّخيْلَةِ عِنْدَ الجوْسَقِ الخَرِبِ

وكان قائدُ هذه المجموعة الخارجيّة قد خطب فيهم قبل المعركة، ولم يكن موضوعُ خطبتِه غيرَ الحديث عن تولّي أهلِ النهروانِ وأبي بكر وعمر وإدانةِ عثمان وعلي، وهو موضوع سياسي[2]. ومُعْظَمُ المناظرات التي جرتْ بينهم وبين خصومِهِمْ كان مدارُها الأحداثُ السياسيّةُ التي وقعت خلال الحكم الراشدي ثمّ الأموي. فالحدثُ السياسي عندهم حدَثٌ ديني بامتياز، وجوهرُ الموقفِ الديني عندهم هو الحكمِ على سياسة الخلفاء وعلى مواقفِ خصومِهِمْ. وليس غريباً أن تبلُغ المعارضةُ الخارجيّة بالعراق وفارس أوْجَها في عهد الولاة زياد بن أبيه وعبيدِ اللّه بن زياد والحجّاج بن يوسف لأنّ السياسة الأمويّة بلغت مع هذا الثالوث درجتها القصوى من الفظاظة، وأن تفيض إلى المغرب العربي حيث أسّس الخوارج

(١) انظر خطبة أبي حمزة الخارجي بمكّة في: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج٢، ص ص١٢٢ ـ ١٢٤.

(٢) المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٥٣.

دولتَهم الرستميّةَ في الجزائر بين سَنَتَيْ ١٦٠/٧٧٦ و٢٩٦/٩٠٨، وبلوروا مفاهيمَ سياسيّةً واجتماعيّةً مهمّةً اقتضتها أوضاعُهُمْ هناك، مثلَ مفاهيم الظهورِ والدفاعِ والكتمانِ[١]. وحَيْثُمَا كانوا التزموا الصدقَ وأظهروا جرأةً تثير الإعجابَ في ذِكْرِ عيوبِ خصومِهِمْ وأخطائِهِمْ وإن كانوا أمراءَ وملوكاً، فانجذب كثيرٌ من الناس إليهم وأحبّوهم. لذلك لم يكنْ مستغرَباً أن تخشى السلطةُ الأمويةُ تأثيرَ ألسنتِهِمْ في العامّةِ وفي دوائرِ الحكم المقرّبَةِ منهم أَكْثَرَ مِنْ خَشْيَتِهَا من سيوفِهِمْ[٢].

كان من أهمّ مبادئهم السياسيّة أنّ الخليفة ليس ضروريّاً أن يكون من قريش، وهذا جعلهم في تناقض مع الشيعة والأمويّين والزبيريّين. وكان من أبرز خصالهم السياسيّة التي لا نجدها عند أيّ حزبٍ آخرَ غيرِهم أنّ الإمام عندهم لا يتمتّع بأيّ قداسة أو حصانة، فكان يُخْلَع بسهولة ويُبطَش به إذا أخطأ ولم يَتُبْ، لكنّ إفراطهم في هذا السلوك كان من أسباب انقسامهم وتضعضعهم. ومن نماذج ذلك خَلْعُ أكثرِهم لِقَطَرِي بن الفُجاءة ومبايعتُهم لِعَبْدِ رَبِّهِ الصغير، وهو ما أدّى إلى نتائج وخيمة عليهم جميعاً[٣]. وكان الاختلاف الداخلي بينهم ينتج في معظم الأحوال عن أسباب سياسيّة تتعلّق باختيار من يقود جماعتهم وبسيرته في الحرب وبموقفه من خصومهم وبنظرته إلى القَعدِ منهم[٤].

---

(١) انظر تعريفاً موجزاً بها في: فرحات الجعبيري، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**، ص٢٣.

(٢) المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٥٠.

(٣) **نفسه**، ص ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) انظر في ذلك: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ص٨٩ ـ ٩٥، ١٠١ ـ ١٠٣، ١١٠ ـ ١١٥.

وتتلخّص المبادئ الأساسيّة الجامعة لأصناف الخوارج في أربعةِ مبادئ سياسيّةٍ أو دينيّةٍ لكنّها موظَّفةٌ سياسيّاً، هي:

ـ التقيّدُ الصارم بتعاليم القرآن وبسيرةِ النبي وخليفتيْهِ أبي بكر وعمر والخوارجِ الأوائل، وهو معنى الشريعةِ عندَهُمْ.

ـ إكفارُ عثمان وعلي والحَكَمَيْنِ وأصحابِ الجملِ والراضين بالتحكيم ومرتكِبي الكبائر.

ـ الإقرارُ بوجوبِ الخروج على الإمام الجائر مع الاختلافِ في أنّ ذلك يكونُ في كلّ حالٍ أو في حالِ القوّة فحسب.

ـ مراعاةُ واجبات الناس وحقوقِهِمْ بنفسِ القَدْرِ ومعاملتُهُمْ بالعدلِ والتسويةُ بينَهم من دونَ اعتبارِ أصولهِمْ العرقيّةِ والاجتماعيّةِ والجنسيّةِ.

ب ـ المرجئة

كانت مقالة الإرجاء أوّل الأمر تعبيراً عن ردّ فعل سلمي على الحرب الأهليّة التي انفجرت بين المسلمين بعد مقتل عثمان، لكنّها ما لبثت أن أصبحت تعبّر عن موقف سياسي معارض للحكم الأموي. ولئن كانت هذه المقالة كما تبيّنه المصادر القديمة والدراسات الحديثة التي تكلّمت عليها متعدّدةَ المعاني[1]، فأنّه بالإمكان ردُّها إلى اتّجاهيْن رئيسيْن ظهرا في سياقين مختلفين حدّدا مضمونَ الإرجاء وأكّدا ارتباطه بالأوضاع السياسيّة والعسكريّة

(١) راجع معاني الإرجاء المختلفة في: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص١٣٩؛ حسين عطوان، **المرجئة والجهمية بخراسان في العصر الأموي**، ص ص٢٤ ـ ٥٦؛ Montgomery Watt, «The Significance of the Sects in Islamic Theology», *Acta do IV Congresso...*, pp. 171 - 172.

للمسلمين في القرن الأوّل/ السابع وبدايات القرن الثاني/ الثامن.

السياق الأوّل يتمثّل في حالة الانقسام والتشتّت وتبادل التهم بين المسلمين بسبب اختلافهم في سياسة عثمان وتباين مواقفهم من قتْله. في هذا المناخ المتفجّر عاد بعض المشاركين في الفتوح إلى المدينة، فوجدوا الفتنة قائمة والاختلاف دائباً بين المسلمين يتّهم بعضهم بعضاً، ولم يتبيّنوا المخطئ من المصيب، فاعتزلوا الصراع محتفظين بنظرتهم الإيجابيّة الأولى إلى جميع الصحابة[1]. رفضت هذه الجماعة مقالة الخوارج المكفّرة لبعض الصحابة والمبيحة لقتالهم وقتالِ من لا يكفّرهم، فعدّوا جميع المسلمين مؤمنين وإن ارتكبوا الكبائر، وأرجأوا تقرير مصيرهم الأخروي إلى اللّه[2]، ومالوا إلى اتّخاذ موقف مسالم من الدولة أيّاً كانت سياستها وإلى التعامل بتسامح مع المخالفين أيّاً كانت مقالاتهم. ولم يميّزوا في الحكم بين السلوك الواضح والسلوك الملتبس إذا لم يعاينوه بأنفسهم، فأرجأوا الكلّ إلى اللّه لأنّ الحكم على مصير العباد من اختصاص اللّه وحده. ومن أقدم النصوص المعبّرة عن هذا الموقف الرسالة القصيرة التي كتبها الحسن بن محمّد بن الحنفيّة (ت١٠٠/٧١٨) في أواخر القرن الأوّل/

(١) قالوا: «إنّا تركناكم وأمْرُكم واحد وليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول "قُتل عثمان مظلوماً. . ."، وبعضكم يقول "كان عليٌ أولى بالحقّ وأصحابُه". كلّهم ثقة وكلّهم مصدّق، فنحن لا نتبرّأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ونرجئ أمرهما إلى اللّه حتّى يكون اللّه هو الذي يحكم بينهما». ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، (مخطوط)، نقلاً عن: حسين عطوان، **المرجئة والجهمية بخراسان في العصر الأموي**، ص٢١.

(٢) راجع في ذلك: المرجع نفسه؛ Mohamed Talbi, «Al-Irgā' ou de la théologie du salut...», *Acten des VII Kongresso*..., p. 351.

السابع وطلب من أصحابه قراءتها في المحافل، وقد اشتهرت باسم **كتاب الإرجاء**[1].

رفض الخوارج الإرجاء بهذا المعنى لأنّه يسوّي بين القاتل والمقتول من الصحابة، ورأوا فيه إبطالاً صريحاً للوعيد الوارد في القرآن[2]. ورفضه المعتزلة، ولم تكن مقالة واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨) في المنزلة بين المنزلتين إلاّ هروباً منه ومن المقالة الخارجيّة المكفّرة للصحابة. وقد رفضه الشيعة لأنّه لا ينتقد الخلفاء الذين سبقوا عليّاً واغتصبوا الخلافة منه، ورأوا في القائلين به أعواناً للحكّام الظلمة[3]. وكانت النتيجة الطبيعيّة لهذا الرفض العامّ أن تطوّر معنى الإرجاء واكتسب دلالات جديدة حوّلته من موقف مسالم يُنكر الاختلاف ويمتنع عن تكفير المذنبين إلى موقف معارض ينخرط في الصراع السياسي ضدّ الأمويّين بسبب سياستهم التمييزيّة في العراق وخراسان ويخوض الجهاد المسلّح ضدّهم، وهذا هو السياق الثاني لتطوّر مقالة الإرجاء.

احتفظ أصحاب هذا الموقف الجديد بمبدأ الاعتذار للصحابة المشاركين في الفتنة بحجّة عدم شهادة اختلافهم وعدم الوقوف على

---

(١) نشرها يوسف فان آس وترجمها إلى الألمانيّة مع دراسة تاريخيّة في: J. Van Ess, «Das Kitāb al-Irgā' Des Hasan B. Muhammad B. al-Hanafiyya», *Arabica*, t.21, 1974, pp. 20 - 52.

(٢) راجع القسم الخاصّ بنقد المرجئة من رسالة سالم بن ذكوان المنشور في: M. Cook, *Early Muslim Dogma*, pp. 159 - 163.

(٣) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص١٩. ورفضه أهل السنّة والجماعة لاحقاً لأنّه لا يجزم بدخول كلّ الصحابة إلى الجنّة.

المبرّرات التي دفعتهم إلى الاقتتال، فاعتبروا نزاعهم من الأمور المشكلة التي ينبغي إرجاء حكمها الأخروي إلى اللّه. لكنّهم لم يرجئوا أمر من انحرف بحضرتهم وارتكب الكبائر وظلم المسلمين وسفك دماءهم باطلاً، مثل الأمويّين، فأدانوهم ورأوا من واجبهم مطالبتهم بالحقّ ومقاتلتهم إن أبوا ذلك. وكان هذا التمييز في الحكم بين من شُوهِدَ حالُهُ ومن لم يشاهَدْ حالُهُ ـ وقد كانت جذوره واضحة في **كتاب الإرجاء** للحسن بن محمّد بن الحنفيّة ـ هو الموضوعَ الرئيسَ المستهدَفَ بالنقد من قبل سالم بن ذكوان في رسالته المهمّة المشهورة باسم **سيرة سالم بن ذكوان**(١).

إنّ المبدأ الرئيس الذي أعلنه هذا الصنف الثاني من المرجئة هو تساوي جميع المسلمين، قُدامَى كانوا أو جُدُداً، عَرَباً أو مَوالِيَ، في الحقوق والواجبات. ولم يكن بوسعهم إثبات هذا المبدأ إلاّ بِصَوْغ مفهوم جديد للإيمان يَستبعِد العملَ من دائرته ويحصره في المعرفة بالقلبِ. وكان الجهمُ بن صفوان عالِمُ المرجئة الأوّلُ وكاتِبُ الحارث

(١) كتبها سالم بن ذكوان في أواخر القرن الأوّل/ السابع على الأرجح تعريفاً بآراء فرقته الإباضيّة وتفنيداً لمقالات الفرق السياسيّة المخالفة لها وهي الأزارقة والنجدات والمرجئة. تثبت هذه الرسالة بصورة لا تَدَعُ مجالاً للشكّ الطابع السياسي لمقالة الإرجاء منذ ظهورها. نشر منها القسم المتعلّق بنقد المرجئة مايكل كوك سنة ١٩٨١ في: M. Cook, *Early Muslim Dogma*, pp. 159 - 163. ثمّ نشر نصّها كاملاً محقَّقاً تحقيقاً جيّداً مع ترجمة إنجليزيّة ودراسة تاريخيّة المستشرقان كرونه وزمّرمان في: Patricia Crone and Fritz Zimmermann, *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān*, Oxford University Press, 2001. وانظر في التأريخ لزمن كتابة الرسالة مراجعة مادلونغ Wilfred Madelung لكتاب كرونه وزمّرمان في *Journal of Islamic Studies*, Vol. 14, N° 1, 2003, pp. 72 - 74.

بن سريج ومُمَثِّلُهُ في المفاوضات ضدّ خصومه الأمويّين هو الذي أنجز هذه المهمّة، لذلك عُدّ رأيه ممثّلاً للتعريف الإرجائي النموذجي للإيمان[١]. فقد وفّر هذا التعريف أساساً عقائديّاً لِمَطالِبِ العدالة والمساواة بين المؤمنين، وزعزع الأسس الدينيّة التي تقوم عليها السياسةُ الأمويّة في البلاد المفتوحة والمتمثّلةُ في إذلال الموالي واستخلاصِ الجزية منهم حتّى بَعد دخولِهم في الإسلام بحجّة أنّهم لم يكونوا يلتزمون بشعائر الدين ولا يؤدّون العبادات التي يفرضها عليهم الإيمان[٢].

وكان من أعلام المرجئة في هذه الفترة الداعين إلى المساواة بين العرب والموالي الشاعرُ ثابت قطنة الأزدي (ت١١٠/٧٢٨)[٣]. تجلّى

---

(١) عدّ الأشعري الجهمَ بن صفوان ممثّلاً للفرقة الأولى من الجهمية، وحكى عنه أنّه كان يزعم «أنّ الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأنّ ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب. . . والعمل بالجوارح فليس بإيمان. . . وأنّ الكفر بالله هو الجهل به». **مقالات الإسلاميين**، ص١٣٢.

(٢) ممّا ذكره المؤرّخون في هذا الباب أنّ الوالي الأموي أخرج إلى سمرقند وما وراء النهر أبا الصيداء ليدعو أهلها إلى الإسلام على أن توضع عنهم الجزية، فاشترط أبو الصيداء حتّى يقبل بأداء المهمّة ألاّ تؤخذ الجزية ممّن أسلم منهم، فأُعطِي ما سأل. فدعاهم إلى الإسلام على أن توضع عنهم الجزية فقبلوا. فكتب أحد أعوان بني أميّة إلى الوالي: «إنّ الخراج قد انكسر». فكتب الوالي إلى رئيس المدينة: «إنّ في الخراج قوّةً للمسلمين، وقد بلغني أنّ أهل الصغد وأشباههم لم يُسْلِموا رغبة، إنّما أسلموا تعوّذاً من الجزية، فانظر من اختتن وأقام الفرائض وقرأ سورة من القرآن فارفع خراجه». ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص١٤٧.

(٣) قال ثابت في إحدى قصائده، الأصفهاني، **الأغاني**، ج١٤، ص٢٧٠:

موقفه الثائر في مساندته يزيد بن المهلّب حين خرج على الحكم الأموي في العراق سنة ١٠١/٧١٩، وتحريضه إيّاه على خلع الخليفة يزيد بن عبد الملك ومحاربته. كما تجلّى في تأييده سنة ١١٠/٧٢٨ مَطالبَ أهل سمرقند في أن يكونوا مساوين للعرب في الحقوق، ودعوته إلى استبدال الجزية المضروبة عليهم بالخراج المستحَقّ على جميع أصحاب الأرض من المسلمين، ومشاركته الثائرين قتالَ عمّال بني أميّة في بلاد ما وراء النهر[١].

لكنّ أشهر ثائر إرجائي عرفه العصر الأموي هو الحارث بن سريج[٢]. ثار هذا القائد على الأمويين، فافْتَكَّ منهم مُعْظَمَ مُدُنِ

= نُرْجِي الأُمورَ إذا كانَتْ مُشَبَّهَةً ... وَنَصْدُقُ القَوْلَ فيمَنْ جارَ أَوْ عَنِدا

الْمُسْلِمُونَ عَلَى الإسْلامِ كُلُّهُمُ ... والْمُشْرِكُون أَشَتُّوا دِينَهُمْ قِدَدا

وَلا أَرَى أَنَّ ذَنْبًا بالِغٌ أَحَدًا ... مِ النّاسِ شِرْكًا إذا ما وَحَّدَ الصَّمَدا

لا نَسْفِكُ الدَّمَ إلاّ أَنْ يُرادَ بِنا ... سَفْكُ الدِّماءِ طَريقًا واحِدًا جَدَدا

مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ في الدُّنْيا فإنَّ لَهُ ... أَجْرَ التَّقِيِّ إذا وُفِّيَ الحِسابَ غَدا

وما قَضَى اللَّهُ مِنْ أَمْرٍ فَلَيْسَ لَهُ ... رَدٌّ وَما يَقْضِ مِنْ شَيْءٍ يَكُنْ رَشَدا

كُلُّ الخَوارِجِ مُخْطٍ في مَقالَتِهِ ... وَلَوْ تَعَبَّدَ فيما قالَ واجْتَهَدا

أَمّا عَلِيٌّ وَعُثْمانُ فَإِنَّهُما ... عَبْدانِ لَمْ يُشْرِكا باللَّهِ مُذْ عَبَدا

وَكانَ بَيْنَهُما شَغْبٌ وَقَدْ شَهِدا ... شَقَّ العَصا وَبِعَيْنِ اللَّهِ ما شَهِدا

يُجْزَى عَلِيٌّ وَعُثْمانُ بِسَعْيِهِما ... وَلَسْتُ أَدْرِي بِحَقٍّ أَيَّةً وَرَدا

اللَّهُ يَعْلَمُ ماذا يَحْضُرانِ بِهِ ... وَكُلُّ عَبْدٍ سَيَلْقَى اللَّهَ مُنْفَرِدا

(١) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج٤، ص ص٧٨ ـ ٨٠؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص١٤٧.

(٢) A. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, pp. 14 - 18.

خراسانَ وما وراءَ النهر. وكانت ثورتُهُ مِنْ أطولِ الثورات مدّةً، إذ امتدّت من سنة ١١٦/ ٧٣٤ إلى مقتلِهِ سنةَ ٧٤٦/١٢٨، وامتزج فيها القتالُ بالجدلِ السياسي والمناظرةِ وكتابةِ الرسائل وعَقْدِ التحالفات. كان الدافع إلى هذه الثورة هو إصرارُ السلطة الأمويّة على استخلاص الجزية من الفُرْسِ رغمَ إسلامِهِمْ بحُجّةِ عدم التزامِهِمْ بشرائع الإسلام مِنْ صلاةٍ وغيرِها. فكان الإرجاءُ - أي حَصْرُ الإيمانِ في التصديقِ والمعرفةِ دونَ العملِ واعتبارُ الجميع متساوينَ فيه - وهو ما عبّر عنه بوضوح كاتِبُ الحارثِ بن سريج وشَريكُهُ في الثورة الجهمُ بن صفوان (ت١٢٨/ ٧٤٦) - صياغةً فكريّةً لموقف الثائرين السياسي وواقِع حالهِمْ الاجتماعي.

دعا الحارث الأمويّين إلى العملِ بالكتاب والسنّة وطالبهم بوضع الجزية عن كلّ من أعلن إسلامه من الفرس والترك وسائر الموالي وتسويتِهم بالعرب في الحقوق والمعاملة. فانضمّ إليه أكثر الموالي وكثير من العرب لاسيما من قبيلته تميم، وسانده الشيعة الزيديّة بسبب التقاء مصالح الطرفين[1]، وكاد عامل خراسان يصبح من أنصاره.

(١) كتب شاعر الزيديّة الكميت بن زيد الأسدي قصيدة يحرّض فيها أنصار الحارث بن سريج على المضي في الثورة ويبرّر قعود الزيديّة عن المشاركة بالحصار المضروب عليهم من والي العراق خالد بن عبد الله القسري، جاء فيها:

ألاَ أبْلِغْ جماعةَ أهْلِ مرْوٍ ... على ما كانَ مِنْ نأْيٍ وبُعْدِ
رِسَالةَ ناصحٍ يُهْدي سلامًا ... ويأمُرُ في الّذي ركِبُوا بِجِدّ
وَأَبْلِغْ حارثًا عنّا اعْتِذارًا ... إليْهِ بأنْ مَنْ قبلي بِجُهْدِ
وَلَوْلاَ ذاكَ قدْ زارتْكَ خَيْلٌ ... مِنَ المِصْريْنِ بالفُرْسانِ تُرْدِي
فَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَرْضَوْا بِخَسْفٍ ... ولاَ يَغْرُرْكُمُ أَسَدٌ بِعَهْدِ

لكنّه انهزم في النهاية بسبب أخطائه السياسيّة وانهيار أحلافه القبليّة ونجاح التحريض الديني ضدّه[1].

وبَعد الهزائم العسكريّةِ القاصمةِ التي مُنِيَ بها المرجئةُ تحوّل الإرجاءُ إلى مجرّدِ مفهوم ديني للإيمان ورؤيةِ لمصيرِ الناسِ في الآخرة. وبسبب تجرّده شيْئاً فشيئاً من خلفيّته التاريخيّة والسياسيّة تراجعت نزعة العداء له، لكنّه في الآن نفسه لم يعد قادراً على النهوض بوظيفة المقالة المتميّزة المؤسّسة لفرقة مستقلّة، فاندرج أصحابه في الفرق الأخرى، لاسيما في فرقتي المعتزلة وأهل السنّة[2].

= وَكُونُوا كَالبَغَايَا إنْ خُدِعْتُمْ ... وَإنْ أُقْرِرْتُمْ ضَيْمًا لِوَغْدِ

وَإلاّ فَازِفَعُوا الرَّايَاتِ سُودًا ... عَلَى أَهْلِ الضَّلاَلَةِ وَالتَّعدِّي

فَكَيْفَ وَأَنْتُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا ... رَمَاكُمْ خَالِدٌ بِشَبِيهِ قِرْدِ

الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج٤، ص ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(١) من نماذج هذا التحريض القصيدة التي كتبها العامل الأموي على خراسان وخصم الحارث بن سريج اللدود نصر بن سيّار الليثي يهاجم فيها الحارث ويطعن في دينه ودين أصحابه، الطبري، **تاريخ**، ج٤، ص١٥٨. وممّا جاء فيها:

فَامْنَعْ جِهَادَكَ مَنْ لَمْ يَرْجُ آخِرَةً ... وَكُنْ عَدُوًّا لِقَوْمٍ لا يُصَلُّونَا

وَاقْتُلْ مُوَالِيَهُمْ مِنَّا وَنَاصِرَهُمْ ... حِينًا تُكَفِّرُهُمْ وَالْعَنْهُمْ حِينَا

وَالعَائِبِينَ عَلَيْنَا دِينَنَا وَهُمُ ... شَرُّ العِبَادِ إذَا خَابَرْتَهُمْ دِينَا

وَالقَائِلِينَ سَبِيلُ اللّهِ بُغْيَتُنَا ... لَبُعْدَ مَا نَكَبُوا عَمَّا يَقُولُونَا

فَاقْتُلْهُمُ غَضَبًا للهِ مُنْتَصِرًا ... مِنْهُمْ بِهِ وَدعِ المُرْتَابَ مَفْتُونَا

إرْجَاؤُكُمْ لَزَّكُمْ وَالشِّرْكَ فِي قَرَنٍ ... فَأَنْتُمُ أَهْلُ إشْرَاكٍ وَمُرْجُونَا

لاَ يُبْعِدِ اللّهُ فِي الأجْدَاثِ غَيْرَكُمْ ... إذْ كَانَ دِينُكُمْ بِالشِّرْكِ مَقْرُونَا

(٢) قال المحدّث السنّي أبو الصلت مباركاً إرجاء إبراهيم بن طهمان وأصحابه: «لم يكن إرجاؤهم هذا المذهب الخبيث أنّ الإيمان قول بلا عمل وأنّ ترك =

ج ـ القَدَريّة

قد يبدو من الوهلة الأولى أنّ القدريّة الأوائل مثّلوا جماعة بالمعنى الديني لا السياسي لأنّ مقالتهم المركزيّة تتعلّق بإشكالٍ ديني عقائدي انبثق مِنَ التعارُضِ الظاهرِ بين الآيات القرآنيّة الدالّةِ على معنى حرّيّة الإنسان والآياتِ الدالّةِ على معنى خضوعِهِ للجبر الإلهي. لكنّ هذا الطابعَ الديني لا يمنع في رأينا من عَدّ مقالةِ «القَدَرِ» مقالةً سياسيّة بالنظر إلى الظروف التي أدّت إلى ظهورها ونوع التوظيفِ الذي تعرّضَتْ له.

كانت هذه المقالة شائعة في ثلاثة مراكز من العالم الإسلامي القديم: البصرة ودمشق والمدينة. كان الغالب على أهل البصرة الانشغال بالعلم والعزوف عن الأنشطة العسكريّة والميل إلى التعبير عن المعارضة السياسيّة بطريقة غير مباشرة تمثّلت في الإشادة بمُثُلِ الدين العليا، وهو ما حاول الحسن البصري (ت١١٠/٧٢٨) تجسيده بصورة كاملة في سيرته وأقواله[1]. وكان قدريّة المدينة فئة محدودة

العمل لا يضرّ بالإيمان، بل كان إرجاؤهم أنّهم كانوا يرجون لأهل الكبائر الغفران ردّاً على الخوارج وغيرهم الذين يكفّرون الناس بالذنوب، فكانوا يرجون ولا يكفّرون بالذنوب، ونحن كذلك». الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٦، ص١٠٩.

(١) يبدو أنّ كراهية الخروج المسلّح كانت موقفاً بصريّاً عامّاً، فقد قال ابن عون مشيداً بالحسن البصري: «كان مسلم بن يسار أرفع عند أهل البصرة من الحسن حتى خفّ مع ابن الأشعث وكفّ الحسنُ، فلم يزل أبو سعيد في علوّ منها بعدُ، وسقط الآخر». ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٧، ص١٣١. وقد عبّر الحسن البصري عن مذهبه القدري في رسالة مشهورة صنّفها ردّاً على كتاب ورد عليه من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. انظر مقاطع هامّة من الرسالة في: عبد الجبّار بن أحمد، **فضل الاعتزال**، ص ص٢١٥ ـ ٢٢٣.

العدد، لذلك لم يعبّروا عن مطامحهم سياسيّاً وعسكريّاً إلاّ بعد نشوء الدولة العبّاسيّة. أمّا قدريّة الشام فاختاروا لأسباب اجتماعيّة وسياسيّة نهج المعارضة العسكريّة منذ أواخر القرن الأوّل/ السابع[1].

عَنَى القولُ بالقَدَرِ في صيغته الثوريّة أنّ الإنسان فاعل لأفعاله بقدرته وإرادته وأنّه مسؤول عنها، وذلك يجعل محاسبتَه في الدنيا مشروعةً ومكافأتَه عليها عادلةً ومحاولةَ تغييرها بما هو أحسنُ منها ممكنةً. شكّلت هذه الرؤية الأرضيّةَ الفكريّةَ التي انطلقت منها ثورة القدريّة بالشام، لذلك لا نجد أنفسنا متّفقين مع حسن قاسم مراد حين زعم أنّ مقالة القدر مقالة دينيّة وليست سياسيّة. ففي رأيه ليس بوسعنا الجزم بأنّ القدريّين الثائرين على الأمويّين قد ثاروا بوحي من مبدأ القدر والحرّيّة الإنسانيّة بدليل أنّ قدريّة البصرة لم يثوروا على الحكم الأموي قطّ، وثار عليه عدد من زعماء الجبريّة مثل الحارث بن سريج والجهم بن صفوان. وهذا جعله يفتّش عن مبدأ آخر يفسّر به انخراط قدريّة الشام في الثورة، ووجده في تعليم ديني أقدمَ يتمثّل في حقّ المؤمن في الخروج على الإمام الفاسق بناء على حديث «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[2].

لا نرى أنّ هذا الاستنتاج وجيه لأنّ مشاركة بعض الجبريّين في الثورة على الأمويّين وقعود كثير من القدريّين عن الخروج المسلّح لا يعنيان بالضرورة أنّ الجبر والقدر ليست لهما قيمة سياسيّة وأنّهما على تناقضهما لم تساهما في دفع المؤمنين بهما إلى الثورة على الحكم القائم. كلّ ما في الأمر أنّهما عَنَيَا للبعض (قدريّة البصرة) المعارضةَ

---

(١) Hasan Qasim Mourad, «Jabr and Kadarism in Early Islam», *Islamic Studies*..., p. 122.

(٢) *Ibid.*, pp. 120, 124.

السياسيّة السلميّة لا العسكريّة للحكم الظالم، وعنيا للبعض الآخر وجوبَ الخروج المسلّح بسبب توفّر شروطه. إنّ الجبر والقدر موقفان دينيّان لهما انعكاس سياسي مباشر يمكن أن يأخذ شكل ثورة إذا اقترنا بقيم تدفع إلى الثورة كقيمتي العدل والمساواة، كما يمكن أن يأخذ شكل عمل ديني أخلاقي سلمي يرمي إلى إصلاح المجتمع بإصلاح النفس وتغيير السلوك الشخصي.

* * *

إنّ القراءة السريعة لتراجم متكلّمي الخوارج والشيعة في كتاب **الفهرست** لابن النديم (ت٣٨٠/ ٩٩٠) تُظهر أنّ الموضوع الرئيس لكتبهم يتعلّق بالإمامة ومسائلها ونقد تجارب المسلمين الأوائل في مجال الحكم والتعامل مع الدولة[١]. وتدلّ مقالاتهم المرويّة في كتب المقالات والفرق على أنّ المسائل السياسيّة هي الأمر الذي كان يشغلهم في المقام الأوّل وأنّ آراءهم في أبواب الجليل والدقيق من الكلام ثانويّة بالإضافة إليها. وتؤكّد أخبارهم الواردة في جميع كتب التاريخ والأخبار والأدب التي ذَكَرَتْهُمْ، كـ **تاريخ الأمم والملوك** للطبري و**الكامل** لابن الأثير و**الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف** للمبرّد و**الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، أنّ جلّ أنشطتهم العامّة كانت موصولة بالحياة السياسيّة وشؤونها.

لكنّ هيمنة البعد السياسي على الكلام الأوّل لا تعني أنّه كان عديم الصلة بالدين عريّاً من القيمة الأخلاقيّة، بل نحسب أنّه كان ينطلق ممّا اعتبرته الأجيال الإسلاميّة الأولى أعظم قيمتين في

(١) ابن النديم، **الفهرست**، ص ص٢٢٣ ـ ٢٢٧، ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

الإسلام: الحقّ والعدل. كان المتكلّمون الأوائل يَسْعَوْنَ إلى تجسيد قيمة الحقّ من خلال تكريسهم حقَّ المؤمنين في أن تكونَ كلمتُهم فوقَ كلمةِ الإمامِ إذا أخطأ، وحقَّ آلِ البيت في أن تؤولَ إليهم خلافةُ الرسول كما تنصّ عليه قوانين التوارث التقليديّة، وحقَّ المؤمنين في التساوي في الحقوق والواجبات. وكانوا يسعون إلى تجسيد قيمة العدل من خلال مؤاخذتِهم صاحبَ كلِّ جريرةٍ بجَريرَتِهِ واقتصاصِهم للمقتول من قاتله ودعوتِهم إلى معاملة العَجَمِي كما يعامَلُ العربي... لكنّ خطأهم في نظرنا نحن المعاصرين أنّهم لم يستطيعوا التمييز بين الحقّ والعدل من حيث هما قيمتان أخلاقيّتان ومَطْلَبانِ كونيّان وبين تفسيراتهم الشخصيّة لهما ولحوادث التاريخ المتعلّقة بهما، فاختزلوهما في معانٍ محدودة لم تستطع أن تحوزَ رضا أكثرِ الناس عليها.

ولأنّ الطابع السياسي كان هو الغالب على الممارسة الكلاميّة المبكّرة توخّى أصحابها أشكالاً في التعبير عنها ملائمة لمقصدهم السياسي، فمالوا إلى الأشكال الشفويّة التي تناسب العمل الدعائي والتحريضي، مثل الشعارات والخطب والمناظرات والرسائل القصيرة، فهي أسرع أثراً في النفس وأسهل حفظاً واستحضاراً. وكانت للشعر بصفة خاصّة مكانة مميّزة في أدب الخوارج والشيعة والأمويّين، استعملوه في التعبير عن آرائهم السياسيّة والدينيّة والأخلاقيّة، ووظّفوا أغراضه التقليديّة في الدعاية والنقد، تشهد على ذلك دواوين شعرائهم الباقية.

ولم تكن طرق الاستدلال ووسائل الإثبات المعتمدة في خطبهم ومناظراتهم ورسائلهم وأشعارهم تتعدّى بلاغة الخطاب والاستشهاد

بآي القرآن وتأويلها على ما يقتضيه موقف المؤوّل والاحتكام إلى الحسّ الديني والأخلاقي والمنطقي العامّ. فمقالاتهم وآراؤهم مرتبطة إمّا بوقائع معيّنة تطلّبت منهم موقفاً محدّداً، أو بآية من القرآن رأوا فيها حجّة، أو سيقت في الاعتراض عليهم فهم مضطرّون إلى تأويلها. وهذا ينطبق بصفة خاصّة على رسائل الخوارج ومناظراتهم ضدّ خصومهم أو ضدّ بعضهم البعض. وقد أنتج ذلك بنية استدلال بسيطة وشبه عفويّة تستند إلى ما هو شائع بين الناس لأنّ الجمهور المستهدف بالإقناع هو السواد الأعظم، أي جمهور القبائل والشعوب الداخلة حديثاً في الإسلام والفئات المتمدْينة حديثاً. ولم يَشُذّ عن هذه البنية سوى الغلاة، فإنّهم توخّوا في عرض آرائهم والاستدلال عليها منهجاً أسطوريّاً قوامه مبدأ التناظر والموازاة.

٣ ـ استخدام القوّة والعنف

إنّ ما يميّز الرجال الذين عُدّوا أوائل المتكلّمين هو غلبة الاهتمامات السياسيّة والقتاليّة عليهم. فهم في معظم الأحيان زعماء سياسيّون محرّضون وقادة عسكريّون ومحاربون مصمّمون، شارك كثير منهم في معارك حربيّة حقيقيّة ضدّ السلطة ومات في ساحة الوغى أو تمّ اعتقاله وقُتل بعد ذلك صبراً، وقليل منهم ماتوا ميتة طبيعيّة. وكان للخوارج دور رئيس في رسم هذا النهج، فهم الذين بدؤوه، ثمّ نسج على منوالهم كثير من الشيعة والقدريّة والمرجئة. وما موقعة كربلاء التي انتهت بمقتل الحسين بن علي وإبادة المجموعة الصغيرة المقاتلة معه سنة ٦١/ ٦٨٠ إلاّ نسخة شيعيّة من معارك الخوارج "الانتحاريّة" ضدّ علي بن أبي طالب وحكّام بني أميّة.

سلكت هذه الفرق المبكّرة طريق الحرب لأنّ قادتها والمتحمّسين لها كانوا يرون أنّ إقامة الحقّ السياسي بوسائل الخطاب الشفوي أو المكتوب غير ممكنة. كانوا مقتنعين بأنّ الرأي الذي لا تسنده القوّة العسكريّة والماليّة ضائع، فانتهجوا نهج الحرب لفرض وجهات نظرهم على الخصوم باعتبارها تمثّل الحقّ. وكانوا كثيراً ما يُدفعون إلى هذا «الخيار» دفعاً، فيمتزج في نشاطهم الدفاعُ بالهجوم وردُّ الفعل بالمبادرة. ونكتفي فيما يلي بدراسة نموذج الخوارج من أجل الوقوف على أهمّيّة البعد العسكري في نشاط المتكلّمين الأوائل لأنّ الخوارج كانوا الطرف المقاتل الأكثر بروزاً وتأثيراً في هذه الحقبة.

امتدّ خروج الخوارج في المكان، فشمل الحجاز والعراق وفارس ومناطق من الغرب الإسلامي، وفي الزمان فامتدّ من واقعة التحكيم إلى بدايات الدولة العبّاسيّة في المشرق واستمرّ إلى أواسط القرن الرابع/ العاشر في بلاد المغرب. رأوا أنّ من حقّهم استعراض الناس على السيف وقتلهم على اعتقادهم السياسي، واعتقدوا أنّ من واجبهم محاربة مخالفيهم وردّهم إلى الدين الحقّ وقتلهم إن أبوا ذلك لأنّهم في تلك الحال كفّار حلالٌ دماؤُهم[1].

---

(١) لخّص الأشعري عقيدة الأزارقة بهذه الكلمات: «والأزارقة تقول إنّ كلّ كبيرة كُفْر وإنّ الدار دار كفر يعنون دار مخالفيهم وإنّ كلّ مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالداً مخلّداً ويُكْفرون عليّاً رضوان اللّه عليه في التحكيم ويُكفرون الحَكَمين أبا موسى وعمرو بن العاص ويرون قتل الأطفال». **مقالات الإسلاميين**، ص٨٧. انظر أيضاً: عبد القاهر البغدادي، **الفرْقُ بين الفِرَق**، ص٨٣.

لم يكونوا جميعاً بطبيعة الحال على رأي واحد في هذا المسلك، فمنهم من فضّل القعود ومنهم من لم يقعد لكنّه لم يبرأ من القعدة، مثل أكثر الصفريّة، ومنهم من برأ من القعدة، مثل الأزارقة وبعض الصفريّة[1]. والحقيقة أنّ من بقي منهم على قيد الحياة إثر المذابح التي تعرّضوا لها في عهد علي بن أبي طالب ركن إلى المسالمة والقعود. لكنّ استفزازَ السلطةِ الأمويّة لهم وأخْذَهَا المسالِمين منهم ومساءلَتَهَا إيّاهُمْ عن موقفِهم من الخلفاء السابقين، وصراحتَهُمْ المثيرةَ في التعبير عن اعتقادِهم وشهادتَهُمْ على عثمان وعلي وعمرو بن العاص ومعاويةَ وسائرِ خلفاء بني أميّة بالكفر، وتقتيلَ السلطةِ الأمويّة لهم بسبب ذلك[2] كان من أهمّ العوامل التي دفعتهم إلى ترك القعود والخروج مجدّداً؛ وهذا ينطبق بصفة خاصّة على زعمائهم الأكثر تشدّداً، مثل أبي بلال مرداس بن حُدَيْر ونافع بن الأزرق.

تذكر الأخبار أنّ أمير البصرة عبد اللّه بن زياد أخذ إحدى نساء الخوارج الشهيرات، وتُدعى البلجاء، فقطع يديها وساقيها ورمى بها في السوق، فرآها مرداس على تلك الحال، فتأثّر بمشهدها وعدّها النموذج الذي يجب أن يحتذى. وحبس الأمير عدداً من الخوارج وجعل يقتلهم. فلمّا رأى مرداس جِدّ ابن زياد في طلب إخوانه أمرهم بالخروج إلى البوادي وأطراف البلاد حتّى ينجوا بأنفسهم وقال لهم ـ وكانوا أربعين نفراً ـ: «إنّه واللّه ما يسعنا المقام بين هؤلاء الظالمين

---

(١) قال شاعر الصفريّة معدان الإيادي متبرّئاً من القَعَد:

سَلامٌ عَلَى مَنْ بَايَعَ اللّهَ شَارِيًا ۝ ولَيْس عَلَى الحِزْبِ المُقِيمِ سَلامُ

المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٥.

(٢) انظر: المبرد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص١٧.

تجري علينا أحكامهم مجانبين للعدل مفارقين للفضل. والله إنّ الصبر على هذا لعظيم وإنّ تجريد السيف وإخافة السبيل لعظيم، ولكنّنا ننتبذ عنهم ولا نجرّد سيفاً ولا نقاتل إلاّ من قاتلنا»[1]. لكنّ الجيش الأموي لم يتركهم وشأنهم، بل تعقّبهم وفرض عليهم الحرب فرضاً، فخاضوها وهزموا الأمويّين رغم تفوّقهم العددي. وأصبح مرداس من يومها أحد أشرس رجال الخوارج[2].

أمّا نافع بن الأزرق فكان أوّل أمرِهِ لا يرى الخروجَ، بل كان يُقْبِلُ على طلب العلم والتفقّهِ في الدين، وهو ما يؤكّده خبرُهُ مع عبد اللّه بن عبّاس والشاعرِ عمر بن أبي ربيعة في المسجد الحرام[3]. وكان أبو الوازع الراسبي من قَعَدِ الخوارج، فلام نفسه على القعود ودعا نافعاً إلى الخروج معه، فانضمّ إليه نافع وتوجّها إلى مكّة لمنع جيش مسلم بن عقبة من دخولها عُنوةً واستباحتها، وكانت يومئذ بيد عبد اللّه بن الزبير[4]. وحاولا إقناع ابن الزبير بتبنّي رؤيتهما السياسيّة وتكفير عثمان وعلي وطلحة والزبير عارضيْن عليه الانضمام إليه في حربه ضدّ الأمويّين، فامتنع وردّ عليهما بفظاظة، فانصرفا عنه. ويمّم نافع نحو البصرة ثمّ الأهواز وأقام هناك لا يقاتل أحداً. لكنّ مناظرة

(١) **نفسه**، ص ص٥٩ ـ ٦١، ٦٨.

(٢) وفي وصف هذه المعركة قال شاعرهم عيسى بن فاتك، **نفسه**، ص٦٣:

أَأَلْفَا مُؤْمِنٍ فِيمَنْ زَعَمْتُمْ ... ويَهْزِمُهُمْ بآسِكَ أَرْبَعُونَا؟

كَذَبْتُمْ، لَيْسَ ذَاكَ كَمَا زَعَمْتُمْ ... ولَكِنَّ الخَوَارِجَ مُؤْمِنُونَا

هُمُ الفِئَةُ القَلِيلَةُ غَيْرَ شَكٍّ ... عَلَى الفِئَةِ الكَثِيرَةِ يُنْصَرُونَا

(٣) **نفسه**، ص ص٤٧ ـ ٤٨.

(٤) **نفسه**، ص ص٧٩ ـ ٨٠.

جرت بينه وبين رجل آخر من الخوارج حول قتل أطفال المشركين وتكفير القاعدين حوّلته إلى موقف متطرّف يقول بتكفير القعدة ويرى الاستعراض وقتل الأطفال واستحلال الأمانة وتحريم مناكحة غير الخوارج وموارثتهم[١].

وقد شهدت معظم فترات الحكم الأموي معارك متواصلة شنّها الخوارج ضدّ الأمويّين وقادتهم العسكريّين وولاتهم في الأمصار انتصر الخوارج في أكثرها رغم قلّة عددهم. ويمكن تفسير انتصاراتهم المفاجئة بعاملين: **الأوّل** خصالهم المعنويّة الاستثنائيّة، فهم يعشقون الموت ويفرحون بتعرّضهم للأذى والتنكيل والتمثيل، ولا يكاد يعرف الخوف إلى قلوبهم سبيلاً. والعامل **الثاني** طريقتهم الخاصّة في الحرب وتتمثّل في إشاعة الرعب في نفوس الأعداء والهجوم عليهم بمجموعات صغيرة من الخيّالة السريعين واستثمار عنصر المباغتة والثبات في المعركة حتّى الموت[٢]. وقد أشاعت الأخبار عن إتيانهم الأفعال الفظيعة، كقتل الرجال العزّل والنساء الحوامل ومحاصرة المدن وقتل من يقترب منها، وإلقاء الهلع في نفوس الناس، فكانوا يخافونهم ويفرّون من طريقهم وربّما تركوا مدنهم وهربوا إلى البوادي نجاةً بأنفسهم كما حدث لأهل البصرة أكثر من مرّة[٣].

---

(١) **نفسه**، ص ص٨٤ ـ ٩٠.

(٢) **نفسه**، ص ص٣٧ ـ ٣٨.

(٣) **نفسه**، ص ص٢٠، ٣٧ ـ ٣٨، ٥٧، ٩٩، ١٠٢ ـ ١٠٣، ١١٣. ويبدو أنّ الخوارج كانوا مُعادين للمدن بصفة عامّة، فقد هدم أميرهم قطري بن الفجاءة مدينة إصطخر لأنّ أهلها كانوا يكاتبون المهلّب بن أبي صفرة بأخبارهم. وأراد هدمَ مدينةِ فَسَا لنفس السبب فاشتراها منه آزاذ مَرْذ بن الهربذ بمائة ألف درهم ونجت المدينة من الهدم بفضل ذلك. **نفسه**، ص١٥٣.

وانتقل العنف الخارجي إلى شمال إفريقيا حين لجأ إليها بعض الإباضيّة، فاستفادوا من علاقة السكّان المحلّيين المتوتّرة بممثّلي الحكم الأموي ثمّ العبّاسي، فجذبوهم إلى عقيدتهم وشنّوا عدّة حروب تُوّجت بتأسيس دولة قويّة في تاهرت بالجزائر سنة ١٦٠/ ٧٧٦ سمّيت بالدولة الرستميّة. لكنّ الجيوش الشيعيّة بزعامة أبي عبد الله نجحت في إسقاطها سنة ٢٩٦/٩٠٨، فتجدّدت حروب الخوارج وهاجم زعيمهم أبو زيد مخلد بن كيداد اليفريني الملقّب بصاحب الحمار مدينة طرابلس سنة ٣٣٣/ ٩٤٤ وحاصرها، ثمّ دخل القيروان وانتقل لحصار المهديّة عاصمة المهدي الشيعي سنة ٣٣٤/ ٩٤٥، لكنّ حملاته لم يُكتب لها النجاح[1].

ولئن انهزم الخوارج في النهاية وبادت معظم جماعاتهم رغم شجاعتهم وتضحياتهم الجسيمة في سبيل أفكارهم وتشبّثهم البطولي بعدالة قضيّتهم، فإنّ ذلك يرجع إلى جملة أسباب اشتغلت ضدّهم أهمّها: تطرّف عقيدتهم ولا واقعيّتها، وانقساماتهم الداخليّة وسرعة خسارتهم لقياداتهم المحنّكة، ونهجهم العنيف الذي أخاف أكثر الناس منهم، وتناقض تركيبتهم القبليّة وعدم تماسك العنصرين العربي والأعجمي فيها، واستعمال الأمويّين ضدّهم كلّ أساليب الفتك والتشويه، وتألّب الجميع ضدّهم: أمويّين وزبيريّين وشيعة وعبّاسيّين.

ولم يكن النهج الخارجي في التوسّل بالقوّة لتغيير نظام الحكم حالة فريدة، فقد احتذته عدّة أطراف شيعيّة وقدريّة وإرجائيّة. وهو يُظْهِر أنّ من سُمُّوا بالمتكلّمين الأوائل كانوا في حقيقة أمرهم زعماء

(١) ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتّى اليوم**، ص ص١٤٧ ـ ١٤٨، ١٥٠ ـ ١٥١.

سياسيّين ومحاربين مصمّمين اعتقدوا بإخلاص أنّ واجبَهم الديني يُمْلي عليهم التصرّفَ على النحو الذي تصرّفوا عليه، ويؤكّد أنّ الانفصال بين ما هو ديني وما هو دنيوي لم يكن حاصلاً في أذهانهم، وأنّ "الجهاد" العنيف هو الطريق التي ارتأوها أو فُرِضَتْ عليهم لإيصال أصواتهم إلى المجتمع وضمانِ الاحترام لأفكارهم.

ولأنّ موازين القوى بين المعارضة المسلّحة والدولة كانت في أغلب الأحيان مائلة لصالح هذه الأخيرة، فإنّ نهج القوّة والمواجهة المسلّحة أصبح ينطوي على مخاطر تهدّد المعارضة وأفكارها وحياة قادتها بالانقراض. هذه الحقيقة أدركتها عدّة مجموعات خارجيّة وشيعيّة، فسلكت طرقاً أخرى في التعبير عن نفسها وتجسيد معارضتها، أبرزُها ثلاث:

■ ترويع الأعداء وقتلهم غيلة بواسطة مجموعات صغيرة سرّيّة ومحكمة التنظيم، وهو النهج الذي اختاره غُلاة الشيعة والباطنيّة وتجلّى بصفة خاصّة في حركة الحشّاشين(١).

■ الانفصال عن المجتمع الأمّ وبناء اجتماع مغلق تحميه الجبال والأماكن البعيدة عن مركز الخلافة، كما في حالة الخوارج الإباضيّة في الغرب الإسلامي. فقد حاربوا الصفريّة في إفريقيّة وهم خوارج مثلهم، وتمكّنوا في فترة "الظهور" من إقامة دولة قويّة في جنوب الجزائر تحكم بشريعتهم وكان لهم دور كبير في تجذير الإسلام في نفوس البربر بالشمال الإفريقي الذين اعتنق كثير منهم بحماس

(١) في شأن حركة الحشّاشين انظر دراسة برنار لويس القيّمة: Bernard Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, edited by Weidenfeld and Nicholson, London, 1967.

المذهب الخارجي لطابعه الثوري و"الديمقراطي"، وأسّسوا في فترة "الكتمان" نظاماً خاصّاً لحماية عقائدهم واجتماعهم سمّوه "العزّابة"[1].

■ الالتجاء إلى التقيّة، أي الخضوع المؤقّت للحكم القائم وإظهار الانسجام معه مع الاستعداد السرّي لتغييره، وهو اختيار الشيعة الإثنا عشريّة، وبفضله تمكّنوا من الإسهام الفعّال في إنجاح الثورة العبّاسيّة ومن ضمان استمرار فرقتهم وتجنيبها التدمير.

٤ ـ ترويج أفكار ميثولوجيّة مغالية

نقصد بالغلوّ ظاهرتين: تتمثّل **الأولى** في تبنّي مقالات دينيّة وسياسيّة متطرّفة، مثل تكفير مرتكبي الذنوب وإباحة قتل المسلم المخالف، وهذا مسلك سلكه كثير من الخوارج لاسيما الأزارقة ووُصِفوا لأجله بالغلوّ[2]. وتتمثّل الثانية في تأويل آيات القرآن تأويلاً باطنيّاً وإدخال معتقدات ذات طابع أسطوري وعجائبي إلى الفكر الديني الإسلامي لا سند لها من العقل أو التجربة ردّاً على أحداث

---

(١) ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتّى اليوم**، ص ص١٤٥ ـ ١٤٧؛ عمّار الطالبي، **آراء الخوارج الكلامية**، ج١، ص ص١٩٩ ـ ٢٠٥. وانظر دراسة لنظام العزّابة كما كان مطبّقاً في جزيرة جربة التونسيّة في: فرحات الجعبيري، **نظام العزابة عند الإباضيّة الوهبية في جربة**، المطبعة العصريّة، تونس، ١٩٧٥.

(٢) جاء ذلك مثلاً على لسان الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان في رسالته إلى نجدة بن عامر الحنفي. انظر: عمّار طالبي، **آراء الخوارج الكلامية**، الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، ج١، ص٢٠٠.

وتحدّيات تاريخيّة وسياسيّة صعبة ألمّت ببعض الحركات السياسيّة. فتولّد من ذلك فكر غنوصي ذو طابع ميثولوجي، وكان للشيعة الغلاة[1] الدور الأكبر في إنتاجه وترويجه. ولا يمكن فهم الكيفيّة التي تسرّب بها هذا الفكر الميثولوجي إلى المجتمع الإسلامي ولا البعد الغنوصي الذي انطوى عليه إلاّ بِردِّهِ إلى سياقه التاريخي الذي ظهر فيه وتَتَبُّعِ مسار الحركات التي روّجته.

كان التشيّع في حياة علي بن أبي طالب تشيّعاً سياسيّاً وعاطفيّاً، أخذ شكل ولاء غير مشروط لسياسته وتعلّق حميمي بشخصه، وكان يظهر بصفة خاصّة في لحظات المعارضة السياسيّة والعسكريّة له واستهدافه بالثلب والطعن. وتريد بعض الأخبار أن تؤكّد أنّ الغلوّ نشأ في حياته، على يدي شخصيّة عبد الله بن سبأ الغامضة[2]، لكن ليس من الهيّن التسليم بذلك. وما يمكن الاطمئنان إليه أكثر هو أن التشيّع المغالي بدأ يعرّف بنفسه بعد مقتل علي، وخصوصاً بعد مقتل ابنه الحسين في موقعة كربلاء بالعراق سنة ٦١/ ٦٨٠. وأوّل من جسّد هذا الموقف جماعةٌ صغيرة تُنسب إلى عبد الله بن سبأ وتقيم بالمدائن، أنكرت مقتل علي واستخفّت بإجماع الناس على ذلك ونسبت إليه قوى فوق طبيعيّة، وقالت إنّه احتجب لكنّه سيرجع لا محالة ولن يموت «حتّى يسوق العرب بعصاه ويملك الأرض»[3]. وزعم أتباعها

(١) يمكن الرجوع في موضوع الغلوّ الشيعي إلى: هاينس هالم، **الغنوصية في الإسلام**؛ المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**؛ Wadad AL-Kadi. «The Development of the term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya». *Akten des VII Kongresso*....1976.

(٢) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص٣٢.

(٣) **نفسه**، ص٣٣؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص٢٣٣ ـ ٢٣٥.

أنّ «نبي اللّه كتم تسعة أعشار القرآن» وأنّهم هُدوا «لوحيٍ ضَلَّ عنه الناسُ وعِلْم خَفِيّ»[1].

ثمّ شاع الغلوّ بفضل الحركة القائلة بإمامة محمّد بن الحنفيّة (ت٨١/ ٧٠٠) بعد أن اغتيل علي ومات الحسن وقُتل الحسين ولم يبق من ممثّل للعائلة سوى ابن الحنفيّة. سُمّيت هذه الحركة بالكيسانيّة، قادها بكفاءة رجل غريب الأطوار هو المختار بن أبي عبيد الثقفي (ت٦٧/ ٦٨٦)[2]، وكان من أبرز إنجازاتها الانتقامُ من قتلة الحسين وتكريسُ محمّد بن الحنفيّة إماماً مهديّاً بعد أبيه وأخويه ثمّ تكريسُ أبي هاشم (ت٩٨/٧١٦) إماماً بعد موت أبيه محمّد بن الحنفيّة. شنّت الكيسانيّة عدّة ثورات حقّقت في بعضها انتصارات عسكريّة وسياسيّة مهمّة لكنّها كانت ظرفيّة، إذ سرعان ما منيت بهزائم متتالية وقُتل قادتها ورموزها. وبسبب الظروف المتقلّبة والتصفيات التي تعرّض لها قادتها وأنصارها لم تستطع أن تحافظ على وحدتها وانسجامها، فعرفت العديد من الانقسامات واضطرّت إلى استحداث مقالات جديدة لمواجهة ما يجدّ من ظروف وتحدّيات.

ساعد هذا الإطار المشحون بالعداء والتربّص والوعود والخيبات

(١) الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، **كتاب الإرجاء**، ضمن: J. Van Ess, «Das Kitāb al-Irgā' Des Hasan B. Muhammad B. al-Hanafiyya», *Arabica*, t.21, 1974, p. 24.

(٢) قال فيه أبو العبّاس المبرّد: «لا يوقف له على مذهب، كان خارجيّاً ثمّ صار زبيريّاً ثمّ صار رافضيّاً». وأضاف أنّه «كان يدّعي أنّه يُلهم ضرباً من السّجاعة لأمور تكون، ثمّ يحتال فيوقعها، فيقول للناس: "هذا من عند اللّه"». **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٧٠.

على نموٌ أكبرَ لنزعاتِ الغلوّ وشيوع عقائدَ غريبةٍ تخالف ما كان مستقرّاً في أذهان الناس من فهم عامّ لتعاليم الإسلام ومبادئه[1]. فظهر الارتفاع بعلي إلى رتبة الإلهيّة، والزعم بأنّ روح القدس القديمة انتقلت من النبي إلى الأئمّة وأنّ هؤلاء الأئمّة إنّما هم آلهة وأنبياء ورسل وملائكة. كما ظهر القول بالبداء وتناسخ الأرواح وانتقالها، وبالأدوار والآدميّين السبعة والأظلّة والدور والكور، وإبطال القيامة والبعث والحساب وتأويل آي القرآن على ذلك[2]. ونشأت طقوس جديدة ذات وظائف سياسيّة وعسكريّة، مثل طقس الكرسي المقدّس الذي اخترعه المختار الثقفي[3].

ومن أبرز غلاة الشيعة وأشدّهم خطراً حسب سعد بن عبد اللّه القمّي (ت٣٠١/ ٩١٣؟) وأبي محمّد الحسن بن موسى النوبختي (ت بين ٣٠٠/ ٩١٢ و٣١٢/ ٩٢٢) وأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥)

(١) وصف أبو حمزة الخارجي الشيعة في خطبة ألقاها بمكّة في عهد يزيد بن معاوية بمعانٍ تؤكّد تفشّي نزعة الغلوّ في صفوفهم، قال: «... لم يفارقوا الناس ببصرٍ نافذ في الدين ولا بعلْم نافذ في القرآن... جُفاةٌ عن القرآن، أتباعُ كُهّانٍ يؤمّلون الدول في بعث الموتى ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا، قلّدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم». الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج٢، ص١٢٤.

(٢) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ص٣٨ ـ ٣٩، ٤٧ ـ ٤٨؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ص٥ ـ ٢٣؛ هاينس هالم، **الغنوصية في الإسلام**، ص ص ٣٧ ـ ٤٠، ٥٠ ـ ٥٤؛ W. Madelung, «Shi'a», *EI2*, t.9, p. 436.

(٣) هو كرسي قديم اشتراه المختار من أحد النجّارين بدرهمين وزعم أنّه من ذخائر أمير المؤمنين علي، ودأب على حمله معه في الحروب حتّى يقاتل أصحابُه عدوّهم عليه، وجعله فيهم نظيراً للسكينة في بني إسرائيل. المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٦٤.

وعبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩/ ١٠٣٧): بيان بن سمعان التميمي زعيم إحدى فرق الكيسانيّة. بدأ صيت سمعان يشتهر منذ وفاة أبي هاشم بن محمّد بن الحنفيّة قبل سنة ٨٦/ ٧٠٥. وهذا يبيّن أنّ الغلوّ ظهر منذ وقت مبكّر جدّاً، أي قبل ظهور المعتزلة وحركة القدريّين الأوائل وأفكار الجهم بن صفوان التنزيهيّة. قال بيان بن سمعان بإلهيّة محمّد بن الحنفيّة، ثمّ نَقَلَ المهدويّةَ منه إلى ابنه أبي هاشم بن محمّد، وزعم أنّه نبي ونسب إليه المعجزات، ثمّ لمّا مات أبو هاشم ادّعى بيان النبوّة لنفسه. كان يتصوّر اللّه تصوّراً تجسيميّاً على هيئة إنسان، ويقول بإلهين اثنين: إلهٍ سماوي وإلهٍ أرضي، ويعتبر الأوّل أعظم من الثاني. ويبدو أنّ وظيفة هذه الأفكار التي تبدو غريبة في البيئة الإسلاميّة هي أن تجعل القول بإلهيّة الأئمّة أمراً معقولاً. وبسبب الخطر السياسي والعقائدي الذي كان بيان يمثّله قبض عليه عامل العراق في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك، خالد بن عبد اللّه القسري، وقتله ثمّ صلبه[1].

وعاصَرَ بيان مغالياً آخرُ لا يقلّ خطورةً عنه، هو المغيرة بن سعيد العجلي الذي تُنسب إليه المغيريّة، وهم حسب البغدادي من فرق الشيعة الذين أخرجهم غلوّهم من دائرة الإسلام. فقد زعم المغيرة في حقّ نفسه أنّه نبي وأنّه يَعْلَم اسمَ اللّه الأعظمَ وأنّه يستطيع بواسطته إحياءَ الموتى وهزْمَ الجيوش، واستنبط تفسيراً أسطوريّاً لكيفيّة خَلْقِ العالَم استوحاه من الميثولوجيا الثنويّة، فقتله خالد

(١) راجع: النوبختي، **فرق الشيعة**، ص٣٩ ـ ٤٠؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ص٥ ـ ٦؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص٢٣٦ ـ ٢٣٨؛ هاينس هالم، **الغنوصية في الإسلام**، ص ص٤٢ ـ ٤٦.

القسري سنة ١١٩/ ٧٣٧[1] لكنّ الأفكارَ المغاليةَ لَمْ تَنْدَثِرْ بِمَقْتَلِ هذَيْنِ الرجُلَيْنِ، بل استمرَّتْ وتطوّرت وازدادت انتشاراً، وهو ما حاولَتْ مصنّفاتُ الفِرَقِ والمِلَلِ والنِّحَلِ إبرازَهُ بدرجاتٍ متفاوتَةٍ مِنَ الدقّةِ والتفصيلِ.

كانت هناك مبرِّراتٌ موضوعيّةٌ تَسْمَحُ بنشأةِ الغلوِّ وانتشارِهِ، مِنْ أهمّها احتكارُ الأمويّين للسلطة ومقابلتُهُمْ تسامحَ خصومِهِمْ بالعنف والاضطهاد. فقد كانت لدى شيعةِ الحَسَنِ ثمّ الحُسَيْنِ ابنَيْ علي بن أبي طالب مبرّراتٌ كافيةٌ تحْمِلُهُمْ على الثورة على حُكْمِ معاويةَ، لكنّهم لم يثوروا التزاماً بالاتّفاق الذي عقده معه الحسن. ورغم هذا الالتزام لم يكُفَّ الأمويّون عن استفزازهم، ويندرج في هذا السياق أمرُ الوالي الأموي زيادِ بْنِ أبيه بإذنٍ منْ معاويةَ بلَعْنِ عليٍّ عَلَى منبرِ الكوفة سنة ٥١/ ٦٧١.

وقد دفع هذا الإجراء السياسي جماعة من شيعة عائلة علي وفي مقدّمتهم حُجْرُ بن عديّ الطائي إلى الاحتجاج وحَصْبِ الإمام بالحَصَى، فأخذهُمْ الوالي بتهمة الخروج والعصيان وأرسلهم إلى معاوية. وعرض عليهم معاويةُ العَفْوَ مقابلَ التخلّي عن مُشَايَعَةِ علي والقبولِ بلعنِهِ، لكنّهم رفضوا العرْض، فأمَر بقَتْلِهِمْ. ولم يخرجْ الحسيْنُ لمواجهةِ السلطةِ الأمويّةِ إلاّ بعد موْتِ معاويةَ، وحينما غادر مكّةَ وتوجّه إلى الكوفة للالتقاءِ بأنصارِهِ رَتَّبَ الوالي الأموي الأمورَ هناك على نَحْوٍ ميكيافيلّي أدّى إلى عَزْلِ الحسيْنِ ومحاصرَتِهِ في مكانٍ ضيّقٍ وَمَنْعِهِ من التقدُّمِ أو التراجُعِ تمهيداً للقضاء عليه وعلى معظم من

(١) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص٢٣٨ ـ ٢٤٠.

كان معه. وبعد هذه المجزرة كان من الطبيعي أن ينضمّ أكثر شيعة الكوفة إلى الجناح الذي كان يقوده المختار بن أبي عبيد الثقفي (ت٦٧/ ٦٨٦) رغم غُلُوِّهِ لأنّه آخرُ مَنْ بَقِيَ مِنَ القياداتِ الشيعيّةِ القويّةِ. وازدادتْ الأفكارُ المغاليةُ قُوّةً وانتشاراً بِفَضْلِ الانتصاراتِ التي حقّقها المختار، فقد استولى على الكوفة سنة ٦٦/ ٦٨٥ وتمكّن من الانتقام من قَتَلَةِ الحسيْنِ ومِنْ قتْلِ الوالي الأموي عُبَيْدِ اللّهِ بْنِ زياد[١].

ومَثَّلَ النهجُ الذي اخْتَطَّهُ كلٌّ مِنْ علي بن الحسين زين العابدين (ت٩٤/ ٧١٣) ومحمّد بن علي الباقر (ت١١٥/ ٧٣٣) وجعفر بن محمّد الصادق (ت١٤٨/ ٧٦٥) - وهم أوفر الأئمّة الاثنيْ عشر عِلْماً باعتراف بعض خصوم الشيعة[٢] - أقْدمَ محاولةٍ تاريخيّةٍ جدّيّةٍ تَهْدِفُ إلى تخليصِ التشيُّع مِنْ مظاهرِ الغلوّ فيه. ورغم النجاح الذي حقّقوه في عَطْفِ قلوب الناس على حُبّ آلِ البيتِ ومَنْحِ الأتْباع أساساً شرعيّاً وتنظيميّاً ضَمِن للتشيّع الاستمرار إلى اليوم لم يتمكّنوا من دَرْءِ جميع عناصرِ الغلوّ عنه، فاحتفظ التشيُّعُ الإمامي الذي بنَوْهُ بعَددٍ منْها، مثْلِ القولِ بالرجعة والبداء وعصمة الأئمّة وتعذُّر استمرار العالم لحظة واحدة من دون إمام[٣]. بل وجد الغلاة في جعفر الصادق رمزاً أعلى للغلوّ، فنسبوا إليه الكثير من نصوصهم الغنوصيّة[٤].

(١) W. Madelung, «Shi'a», *EI2*, t.9, pp. 435 - 436.

(٢) ابن تيميّة، **منهاج السنة النبوية**، ج٢، ص٣٦٧.

(٣) انظر بعض أفكار هؤلاء الأئمّة في: W. Madelung, «Shi'a», *EI2*, t.9, p. 436.

(٤) مثل: "الجفر" و"البطاقة" و"الهفت" و"اختلاج الأعضاء" و"جدول الهلال" و"أحكام الرعود والبروق" و"منافع سوَر القرآن" و"قراءة القرآن في

إنّ تتبّع نزعات الغلوّ يقودنا إلى استخلاص خمس خصائص تميّزها عن غيرها من النزعات الدينيّة والسياسيّة:

- الارتفاع بِعَلِيٍّ وَذُرِّيَّتِهِ وبعضِ أنصارِهِمْ الذين تولّوا في غيابهم قيادةَ الحركاتِ الشيعيّةِ إلى رتبة الوصي والنبي والإله، ونسبة الخوارق إليهم وادّعاء امتلاكهم قدرات تفوق قدرات البشر العاديّة[1].

- تكفير من يعتقد الغلاةُ أنّه من خصوم علي بن أبي طالب وذرّيّتِه، وإباحةُ دمائهم والتحريضُ على الانتقام منهم بالمواجهة العسكريّة حيناً وبأسلوب الغيلة حيناً آخر[2].

- إباحةُ المحرّمات الدينيّة من سرقة وشرب خمر وشهادة زور وزنا وإتيان الرجال ونكاح المحارم وحطّ التكاليف الشرعيّة من صلاة وزكاة وصيام وحجّ عن كلّ من يعترف بالإمام ويعلن الطاعة له[3].

- إطلاق الوعود والنبوءات بالنصر وعودةِ الإمام بعد غيابِهِ وتغلُّبِهِ على أعدائهِ وانتقامه منهُمْ وحُكمه الأرضَ، وهو ما استلزم القولَ بالغيبة والرجعةِ ومجيء المهدي المنتظر وهدْمِهِ مدينةَ دمشقَ وَمَلْئِهِ

المنام» و «حقائق التفسير». ذكرها: ابن تيميّة، **منهاج السنة النبوية**، ج٢، ص ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(١) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ص٣٩ ـ ٤٢، ٤٦ ـ ٥٠، ٥٦.

(٢) **نفسه**، ص ص٣٤، ٣٨، ٤٩. وربط واصل بن عطاء في هجومه على بشّار بن برد بين الغيلة والغلوّ، فقال: «أما لهذا الأعمى المُكْتني بأبي مُعاذ منْ يقْتُلُهُ؟ أما واللّه لولا أنّ الغِيلة خُلُقٌ منْ أخلاق الغالية لبعثْتُ إليه من يَبْعجُ بطنه على مضجعه...». وكان الخوارج منْ أوّل منْ التجأ إلى أسلوب الغيلة، وذلك في خطّتهم لقتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص. انظر: المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص ص٢٥، ٢٧.

(٣) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ص٣٩ ـ ٤٠، ٤٥ ـ ٤٧، ٥٣، ٦٣ ـ ٦٤.

الأَرْضَ عَدْلاً بَعْدَ مَا مُلِئَتْ جَوْراً[1]. . . إلخ.

ـ تأسيس رؤيةٍ ميثولوجيّة تُفَسِّرُ نشأةَ العالَم والمبدأ والمصيرَ مستمَدَّةٍ من مشاربَ ثقافيّةٍ متعدِّدة يونانيّة ومسيحيّة وفارسيّة وتستند إلى تأويل باطني لآي القرآن وأقوال الأئمّة وإلى موازنة بين بعض الأحداث المعاصرة والوقائع النموذجيّة التي تكرّسها النصوصُ الدينيّةُ والتاريخُ المقدّسُ[2].

كان الفارابي يستحضر هذا النمط من الكلام الغنوصي حين تكلّم في كتابه **إحصاء العلوم** على علم الكلام وطرق المتكلّمين في إثبات عقائدهم. فبيّن أنّ الطريق الأولى التي يلتجئ إليها المتكلّم مِنْ أَجْلِ تصحيح ما جاءت به المِلَلُ مِنْ آراء وأوضاع هي القول إنّ تلك الآراء والأوضاعَ «ليس سبيلُها أن تُمْتَحَنَ بالآراء والرويّة والعقول الإنسيّة لأنّها أرفعُ رتبةً منها إذْ كانت مأخوذةً عن وحي إلهي ولأنّ فيها أسراراً إلهيّةً تَضْعُفُ عن إدراكها العقولُ الإنسيّة»، ولو كان بوسع العقول إدراكُها لما كان للوحي معنى وفائدة. ولاحظ أنّه حسب هذا المنطق ينبغي أن يكون في الملل من العلوم «ما تستنكره عقولنا أيضاً»، لأنّها بقدر ما تُروّج من الآراء التي تستنكرها عقولُنا تُثْبِتُ فائِدَتَهَا وحاجَتَنَا إليها وقُصُورَ عقولِنَا عن الاهتداءِ إلى تعاليمها[3].

* * *

ما هي النتائج التي ترتّبت على هيمنة الكلام السياسي على

---

(١) **نفسه**، ص ص٣٣، ٣٩ ـ ٤١، ٤٣.

(٢) انظر نماذج منها في: المرجع **نفسه**، ص ص٣٥، ٤٢، ٤٨ ـ ٥١، ٥٣، ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص٤١.

الساحة الفكريّة الإسلاميّة أَزْيَدَ مِنْ القرن؟ يمكن حصر هذه النتائج في أربع ظواهر قادت إليها الممارسة الكلاميّة المبكّرة:

أ ـ تحويل الشأن السياسي إلى فضاء عمومي يغري الجميع بالانخراط فيه والمشاركة في تقرير قواعده والاستفادة من ثماره. لقد أخرج المتكلّمون الأوائل الممارسة السياسيّة من فضاء "السقيفة" المغلق إلى ساحات المجتمع المفتوحة. ولئن كانت قريش، بل بعض بطونها المخصوصة، هي التي استحوذت في واقع الأمر على مقاليد الحكم في ظلّ الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة فإنّ القبائل والشعوب الأخرى تمكّنت من تحويل السلطة إلى موضوعٍ عامٍّ للجدل وتفجيرِ عديدِ الثورات للمطالبة بحظّها منها. وقد ولّد الصراع بين القوى المتعادية اتّجاهَيْن عامَّيْن متناقضَيْن يَتجلّيَانِ في التنظير والممارسة معاً: اتّجاهٍ يروم اختصاص جماعةٍ معيَّنَةٍ من الناس بحقّ الحكم والسيادةِ (ذكور قريش، آل البيت)، واتّجاهٍ يحرص على إطلاق هذا الحقّ في عموم المؤمنين ولا يرى بأساً بأن يتولاّه أدناهم شأناً.

ب ـ المزج التامّ بين الديني والسياسي، وهذا في رأينا هو الأصل الذي نشأ منه الخلط في الثقافة الإسلاميّة بين الحقليْن. كان المتكلّمون الأوائل يحدّدون الدين بما هو سياسي، أي يرون للدين ماهية سياسيّة تتمثّل في ما يتّخذه المرء من مواقف تجاه الشأن العامّ وما يلتزمه بحكم ذلك من عمل. وبنفس الاعتبار كانوا يعدّون المفاهيم السياسيّة مفاهيم دينيّة من حيث الجوهر والقيمة، واختاروا للتعبير عنها في الغالب ألفاظاً قرآنيّة أو مولّدة من لغة القرآن[1]. إنّ

---

(١) مثل مصطلحات: الإمامة والعدل والظلم والولاية والبراءة ودار الإسلام ودار =

الموقف القدري كما جسّده غيلان الدمشقي في مواعظه وخطبه ورسائله يصنّف أعمال الساسة تصنيفاً دينيّاً، ويحكم على سيرة بني أميّة السياسيّة بمعايير دينيّة[١]. والسلوك السياسي للإمام من منظور الخوارج لا ينفصل عن الدين، بل هو وجهُ الدينِ الأبرزُ، ولا يبدأ الإصلاح في رأيهم إلاّ منه. وَوِفْقَ هذا السلوكِ يكون الإمام مؤمناً من أهل الجنّة أو مشركاً من أهل النار، وعلى أساسه يُعْلِنُ المؤمنون ولاءَهُمْ له أوْ عَدَاوَتَهُمْ وَحَرْبَهُمْ عليْهِ. ويَعُدّ الشيعةُ الإمامةَ أصْلَ الأصولِ في الدين وَيُسَوُّونَ بَيْنَ الإمام والنبي في درجة القداسة ويرتفعون بأقوالِهِ وأفعالِهِ إلى مرتبة التعالِيم الدينيّة التي يتوجّب على المؤمنين العملُ بها[٢].

ج - بسبب الخلط بين الديني والسياسي تماهت الحقيقة في المجال السياسي بالحقيقة الدينيّة وأصبح الحقّ السياسي حقّاً إلهيّاً ولم يَعُدْ ممكناً في نطاق المذهب الواحد إعادةُ النظرِ في المنطلقات والمبادئ السياسيّة ومراجعةُ القراءةِ المذهبيّة للتاريخ الإسلامي وصنعُ مستقبلٍ مغاير. لقد كان هذا التماهي بمثابة الحجاب الذي منع المسلمين من الانتباه إلى نسبيّة ممارستِهِمْ السياسيّةِ ومحدوديّةِ ما تمخَّضَ عنها من مواقفَ ونظريّاتٍ، وهذا يفسّرُ العسرَ الذي يجدُهُ

= الحرب والخروج والقعود والبغي والظهور والدفاع والكتمان والتقيّة والغلوّ... الخ.

(١) راجع: عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣.

(٢) انظر: أحمد بن إبراهيم النيسابوري (شيعي إسماعيلي من القرن الخامس/ الحادي عشر)، **إثبات الإمامة**، ص٢٧؛ العلاّمة الحلّي (إمامي اثناعشري)، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص١٦٤؛ W. Madelung, «Imâma», *EI2*, t.3, p. 1195.

كثيرٌ من المسلمين المعاصرين في تقبُّل فكرةِ بشريَّةِ الحُكْمِ ووضعانيّة النظام السياسي، وإخضاع حياتهم لهذه الفكرة.

د ـ الانجرار إلى التناحر والحروب الأهليّة والتفتّت السياسي بسبب تضارب المصالح والارتفاع بالشأن السياسي الذي هو مجالُ اختلافٍ وتضَادٌ طبيعيَّيْنِ بين أفراد المجتمع إلى رتبة الشأن العقائدي الأعلى. لا شكّ في أنّ العنفَ مُرْتَبطٌ بالسلطةِ والحكم والدولة أيّاً كانت؛ لكنْ حينَ تَتّخذُ الإدانةُ السياسيّةُ شكلَ تَكْفيرٍ، وحينَ يُعدُّ دَمُ الكافِرِ مُباحاً لِذاتِه، فإنّ الممارسة السياسيّة لا يمكنُ أنْ تقود إلاّ إلى الفوضى والحرْب الشاملةِ، ويصبحُ مُتعذّراً على الدولةِ بسْطُ سلطتِها على المجتمع إلاّ بالقوّة الماديَّة. وقد ولّد ارتباطُ الممارسة السياسيّة في الذهنيّة الإسلاميّة بالعنف والانحراف نزعاتِ هروبٍ عديدةً تجَسَّدَتْ في ظواهر العزوف والاستقالة الجماعيّة وحركات الانعزال الصوفي، وأدّى بمرور الزمن إلى حصولِ طلاقٍ شِبْهِ تامٍّ بين الدولةِ من جهةٍ والعامّة والعلماءِ المخلصين من جهةٍ أخرى عَبَّرَتْ عنهُ نصوصٌ وأمثالٌ وأخبارٌ كثيرةٌ جديرةٌ بأنْ تُدْرَس على حدَةٍ.



الفصل الثالث

المنعرج المعتزلي

نبني هذا الفصل على فكرة أساسيّة محصّلها أنّ الممارسة الكلاميّة عرفت في أواسط القرن الثاني/ الثامن تحوّلاً جوهريّاً انتقلت بمقتضاه من الاهتمام الكلّي بالشأن السياسي ممارسة وتنظيراً إلى إعطاء الأولويّة للقضايا ذات الطابع الميتافيزيقي والطبيعي. ولسنا نروم من وراء هذه الفكرة القول إنّ القضايا السياسيّة التي خاض فيها المتكلّمون الأوائل، مثل الإمامة والقدر وارتكاب الكبيرة، كانت خالية من البعد المعرفي والقيمة النظرية وإنّ علم الكلام في مرحلته الثانية تخلّى عنها تماماً. بل الصحيح أنّ الاهتمام بها استمرّ طيلة تاريخ هذا العلم، وأدرج بعضها في الأصول التي لا يستقيم الدين إلاّ بها. إنّ ما نروم تأكيده هو أنّ هذه القضايا كانت في البداية قضايا سياسيّة حيّة حملت عليها ظروف تاريخيّة خاصّة، لكنّ تفاعل الفرقاء معها على أسس سياسيّة أدّى إلى نزاعات وحروب تركت أثراً عميقاً في نظام المجتمع وبنيته السياسيّة، فجاء علم الكلام ليحدّ من أهمّيّتها ويقدّم عليها قضايا أخرى ذات طابع ميتافيزيقي وكوسمولوجي تؤسّس الاجتماع على المعرفة بدل القوّة وتظهر الحقّ بالمناظرة والحجّة لا بإسكات الخصم وفرض الأمر الواقع عليه.

لقد أحوج التكوين الثقافي والسياسي المتنوّع للمجتمع في القرن الثاني/ الثامن وتنامي حاجاته المعرفيّة والتنظيميّة المسلمين إلى بناء منظومات قانونيّة ومعرفيّة معتدلة تحقّق التعايش السياسي والثقافي بين مختلف مكوّنات المجتمع وتحدّد حقوق كلّ طرف وواجباته. فأخذت مجموعات متزايدة من الناس تتخصّص في شؤون المعرفة وتتّجه صوب الاختصاصات العلميّة الكفيلة بتلبية هذه الحاجات، مثل الفقه والحديث واللغة والتفسير والتاريخ. وانصرف بعض هؤلاء المتخصّصين إلى إنتاج نمط جديد من التفكير الديني والعقائدي يتفادى الأنشطةَ التي تستنفد طاقتهم في الحقلين السياسي والحربي ويتجنّب التطرّف في المواقف ويستبعد الإغراب واللامعقول ويحاول بناء خطاب متناسق يحقّق التوافق مع السلطة والتعايش الضدّي مع المخالفين والتوازن بين مكوّنات المجتمع الثقافيّة واتّجاهاته الفكريّة ويفرض نفسه نداً للخطابات الدينيّة والفلسفيّة التي أنتجتها الديانات والثقافات المنافسة للإسلام.

ولم يكن هذا النمط من التفكير غير الكلام الميتافيزيقي الذي بدأ يتبلور في شكل علم منذ أواسط القرن الثاني/ التاسع على أيدي متكلّمين حلّوا شيئاً فشيئاً محلّ المتكلّمين السابقين ذوي الاهتمامات السياسيّة والعسكريّة. كان بعضهم ينتسب إلى تيّار التشيّع الإمامي الإثني عشري، مثل هشام بن الحكم وأبي سهل بن علي النوبختي والحسن بن موسى النوبختي، وبعضهم ينتسب إلى التيّار الإرجائي، مثل بشر المريسي. لكنّ أبرزهم كان ينتمي إلى تيّار الاعتزال، مثل ضرار بن عمرو وأبي الهذيل العلاّف وإبراهيم النظّام.

١ ـ زمن التحوّل وروّاده

تنبّه محمّد عابد الجابري إلى تطوّر علم الكلام من السياسة إلى الميتافيزيقا ورأى بحقّ أنّ مزيّة المتكلّم هي «الارتفاع بالموقف من مستوى الفعل السياسي إلى مستوى النظر والتفكير»[١]. لكنّه لم يحدّد بصورة سليمة زمن التحوّل وكيفيّته، وجرّه ذلك إلى بناء تصوّر مغلوط لتطوّر الكلام. فاعتبر واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨) نقطة تحوّل في تاريخ العلم إذ كان الكلام قبله منصبّاً على مسألة العدل فأصبح معه منصبّاً على قضيّة التوحيد[٢]، وزعم أنّ المعتزلة «كفرقة ذات أصول محدّدة» ظهرت مع هذا المتكلّم وأنّه هو من بلور أصولها الخمسة[٣]. وفي رأيه أنّ الاحتكاك بالمذاهب الثنويّة والردّ على أصحابها هما اللذان جعلا الفكر المعتزلي بداية من واصل يتحوّل من مسألة "المنزلة بين المنزلتين" و"القدر" ـ وهما قضيّتان سياسيّتان أثيرتا في إطار المعارضة السياسيّة للأمويّين وتندرجان في مقالة العدل ـ إلى التركيز على مسألة التوحيد التي هي مسألة ميتافيزيقيّة وتندرج في مقالة التوحيد[٤].

---

(١) الجابري، «مدخل عامّ في تاريخ علم الكلام»، ضمن: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، ص١٥.

(٢) «إذا كان لنا أن نميّز "الكلام" الذي مارسه واصل بن عطاء وأصحابه عن الذي مورس قبله أمكن القول إنّ "الكلام" قبل واصل كان يدور أساساً في "العدل"، أمّا مع واصل وتلامذته المباشرين فقد صار "الكلام" في "التوحيد" إلى جانب الردّ على المانويّة وكلّ الذين هاجموا الإسلام من خارجه». **نفسه**، ص١٧.

(٣) **نفسه**، ص١٥.

(٤) **نفسه**، ص١٨.

إنّ هذا الرأي على تناسقه خاطئ من ثلاثة وجوه:

ـ **أوّلها** أنّ العدل أصل من أصول المعتزلة لا يقلّ أهمّيّة عن باقي الأصول، بل لعلّه يفوقها أهمّيّة. فالثابت أنّهم اهتمّوا به وبأصل التوحيد في جميع مراحل تاريخهم التالية ولم يتخلّوا عن أحدهما قطّ ولا حدّوا من أهمّيّته، وكانوا دوماً يُسَمُّونَ أنفسَهم "أصحاب العدل والتوحيد".

ـ **وثانيها** أنّ واصلاً ـ وقد عدّه الجابري صاحب هذه النقلة ـ هو الذي ابتدأ القول بالمنزلة بين المنزلتين، وكان شديد الاهتمام بمسألة القدر[1] التي هي في بعض وجوهها مسألة سياسيّة، وبمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يظهر من سيرته الخاصّة وهي مسألة ذات طابع سياسي أيضاً.

ـ **وثالثها** أنّ الثنويّة مثّلت طرفاً من الأطراف التي اهتمّ واصل وغيره من المعتزلة بالردّ عليها ولم تكن الطرف الوحيد. فقد كان كلام المعتزلة في التوحيد يستهدف مخالفيهم من المسلمين من مشبّهة ومثبتين للصفات المعنويّة كما كان يستهدف مخالفيهم من غير المسلمين من ثنويّة وأصحاب تثليث على السواء.

وفي تحديده لخصائص النمطين من الكلام ذهب الجابري إلى أنّ النمط الأوّل تميّز بتوظيف مفاهيم دينيّة إسلاميّة محضة، كالإيمان والكفر ومرتكب الكبيرة والقدر، بينما تميّز النمط الثاني باعتماد مفاهيم "كلّيّة" "عقليّة" ومرجعيات "عالميّة"، وهو ما أدّى

---

(١) رجّح الشهرستاني أن تكون **رسالة القدر** المنسوبة إلى الحسن البصري من تأليف واصل بن عطاء. **الملل والنحل**، ص٤٧.

في رأيه إلى تكريس "الشاهد" مرجعيّة للاستدلال[1]. وهذا التمييز مُغْرٍ لكنّه غير دقيق لأنّ مفاهيم الكفر والإيمان ومرتكب الكبيرة لا تتعلّق بالعدل بل بمسألة الأسماء والأحكام، ولأنّ توظيف المعتزلة للشاهد في الاستدلال على الغائب لم يكن مقصوراً على أصل التوحيد بل شمل أصل العدل أيضاً، وكان ذلك أحد أبرز طعون أهل السنّة عليهم[2].

كان المعتزلة على وعي تامّ بدورهم المركزي في تأسيس علم الكلام وتفريع مسائله ووضع مسالكه الخاصّة، وهو ما أقرّ لهم به جلّ القدامى حتّى عدّوا الكلام بضاعة معتزليّة خالصة. في هذا الإطار اعترف محمّد الملطي (ت٣٧٧/ ٩٨٧) بأنّ المعتزلة هم أرباب الكلام والجدل والتمييز والنظر والاستنباط والاحتجاج والإنصاف في المناظرة[3]. وأكّد هذا الرأي لاحقاً عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨/ ١١٥٣) ولكن في سياق الذمّ، فذكر أنّ الكلام إنتاج معتزلي ظهر على أيدي المعتزلة في عصر المأمون حين طالعوا كتب الفلاسفة «فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنّاً من فنون العلم وسمّتها باسم الكلام»[4]. وبأسلوب المؤرّخ ذكر أنّ ابتداء "رونق الكلام" كان مع الخلفاء العبّاسيّين

---

(١) الجابري، «مدخل عامّ في تاريخ علم الكلام»، ضمن: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، ص١٨.

(٢) راجع: ابن فورك، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ص١٢٥؛ البغدادي، **أصول الدين**، ص١٣١؛ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص٣٣٩، ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(٣) الملطي، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص ص٢٩ ـ ٣٠.

(٤) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص٢٩.

هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكّل وأنّه انتهى مع الصاحب بن عبّاد وجماعة من الديالمة[1].

إنّ هذا الإقرار بمحوريّة الدور المعتزلي في نشأة علم الكلام وتطوّره لا يعني بالضرورة أنّ واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨)، مؤسّسَ الاعتزال، مثّل نقطةَ التحوّلِ التاريخي من الكلام السياسي إلى الكلام الفلسفي كما ظنّ الجابري. بل نرى أنّه مثّل فترةً انتقاليّة جاء التحوّل بعدها، وهذا الحكم ينسحب أيضاً على زميله وخليفته في قيادة الاعتزال، عمرو بن عبيد (ت١٤٤/٧٦١). فلم يحصل تحوّل جوهري في طبيعة الكلام إلاّ مع الجيل الثالث أو الرابع من الاعتزال، ويمثّله أبو الهذيل العلاّف (ت٢٢٧/٨٤١) وابن أخته إبراهيم النظّام (ت٢٢١/٨٣٥)[2].

وكان من نتائج هذا التحوّل أن فقد الاعتزال طابعه السياسي

---

(١) **نفسه**، ص٣٠.

(٢) أشاد أبو علي الجبّائي (ت٣٠٣/٩١٥) بدور العلاّف في مناظرة الخصوم، وأقرّ بأنّه هو «الذي ابتدأ الكلام، والناس احتذوه». وكانت لأبي الهذيل بالفعل مناظرات مشهورة مع عمرو بن هشام وصالح بن عبد القدّوس وغيرهما، وردود على الزنادقة والمجبرة، ومؤلّفات غزيرة يغلب عليها الطابع الفلسفي الميتافيزيقي. عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٥٨. وانظر قائمةً بمؤلّفاته ونصَّ المناظرة التي قطع فيها ابن عبد القدّوس في: ابن النديم، **الفهرست**، ص٢٠٤. وكان للنظّام دور فكري مماثل تُظْهِره التراجم المخصّصةُ له في كتب الطبقات والأخبار المرويّةُ عن مكانته في كتب التاريخ، وتؤكّده النظريّات العديدة التي ابتكرها من أجل حلّ المعضلات العديدة التي واجهها طيلة حياته الفكريّة، مثل نظريّة الصرفة ونظريّة الطفرة ونظريّة الامتزاج والكمون ونظريّة الأصلح.

الذي لم يكن في الأصل قويّاً رغم محاولة القاضي عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤) إيهامنا بعكس ذلك حين تكلّم على الثائر المعتزلي بشير الرحّال معطياً صورة دراماتيكيّة عن عزمه الخروج على الحكم العبّاسي مُورِداً قولته الشهيرة: «إنّ في قلبي حرارة لا يسكنها إلاّ برد العدل أو حرّ السيف»[١]. ينبغي في رأينا فهم كلام عبد الجبّار على أنّه ضرب من الدعاية الإيديولوجيّة التي أصبحت ممكنة بفضل تحالف المعتزلة مع الدولة البويهيّة ذات الاتّجاه الشيعي الزيدي. فمن المعلوم أنّ بشير الرحّال خرج وجماعة من أصحابه مع إبراهيم بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥/ ٧٦٢، وكان خروجهم أبرز تحرّك عسكري معتزلي مشهود. وفي معرض الكلام على هذا الحدث زعم القاضي عبد الجبّار أنّ وجوه المعتزلة شاركوا في الثورة، وكانوا حسب عبارته "خلقاً كثيراً"، لكنّه لم يستطع أن يذكر منهم إلاّ اسماً واحداً هو بشير الرحّال[٢]. ولئن وصف القاضي عبد الجبّار الرحّال بالعلم والزهد والجرأة على النقد ووعظ السلطان فإنّه لم يذكر له كتباً أو مسائل اشتهر بها[٣]، ممّا يدلّ على أنّه كان، مقارنة بواصل وعمرو بن عبيد والعلاّف والنظّام، شخصيّة معتزليّة من الدرجة الثانية. ولعلّ خروجه لا يعبّر عن اختيار معتزلي عامّ وواع

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٢٦. وللتوسّع في وجهة النظر التي تعتبر الاعتزال حركة سياسيّة الطابع راجع: M. Tajouri, *Les conceptions politiques chez les Mu'tazila*, pp. 220 - 310.

(٢) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٢٦.

(٣) **نفسه**، ص ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

بقدر ما يعبّر عن ردّ فعل على صدمته وصدمة رفاقه بحادثة مقتل عبد اللّه بن الحسن على يدي الخليفة المنصور.

وبعد هذه المشاركات القليلة لم نعد نعرف لشيوخ المعتزلة تورّطاً كبيراً في الصراعات السياسيّة أو العسكريّة. ونردّ ذلك إلى أنّ هذه الفرقة لم تتشكّل في يوم من الأيّام في حزب سياسي بالمعنى الدقيق، مثل الخوارج أو الشيعة، بالرغم من اهتمام شيوخها الأوائل بالشأن السياسي. وليس في عزوفهم عن الانخراط السياسي والعسكري المباشر ما يبعث على العجب. فقد كانوا امتداداً للقدريّة البصريّة الذين اختاروا الامتناع عن تأييد الخروج المسلّح مع عدم التعاون مع السلطة والاكتفاء بنقدها باللسان عند الضرورة من غير تورّط في محاربتها بالسيف، ولعلّ هذا هو المفهوم الأصلي للاعتزال. فالاعتزال لا يعني الحياد السلبي بقدر ما يعني عدم التورّط في الثورة رغم عدم الرضا السياسي.

نتيجة لهذا التحوّل العامّ في الممارسة الكلامية أصبح الكلام على الألوهيّة مركزيّاً في جدل المتكلّمين. ونشأ كلام في الجبر والقدر لا يهدف إلى إدانة أحد وتحميله المسؤوليّة بقدر ما يهدف إلى تبرئة اللّه من الظلم وتصوير الألوهيّة تصويراً عقليّاً متناسقاً. وازداد الاهتمام بعقائد غير المسلمين وبالردّ عليها ونمت الحاجة إلى معرفة مذاهبهم ومنطلقاتها الفلسفيّة. وكان أهمّ تجديد أنجزه المتكلّمون بفضل هذه الاهتمامات الجديدة هو تأسيسهم العقائد في باب الألوهيّة والأفعال والمصير وغيرها من القضايا على أساس نظرة علميّة إلى الطبيعة استمدّوها من بعض النظريّات الفلسفيّة التي بلغتهم ومن ملاحظاتهم وتأمّلاتهم الخاصّة، وتحوّلت شيئاً فشيئاً إلى نظريّة عامّة في الطبيعة والعالم سمّاها الدارسون المعاصرون "النظريّة الذرّيّة".

٢ ـ أسباب التحوّل

يمكن تفسير هذا التحوّل من الكلام السياسي إلى الكلام الميتافيزيقي بثلاثة عوامل، هي:

● التحالف الناشئ بين المفكّرين والدولة بداية من القرن الثالث/ التاسع نتيجة الاستقرار السياسي في الحواضر الكبرى وعناية الدولة بشؤون المعرفة فيها.

● ظهور الحاجة إلى الاختصاص في مختلف المجالات العلميّة، ومن بينها مجال العقائد وأصول الدين.

● تضاعف الحاجة إلى الردّ على النزعات الدينيّة والفكريّة الإسلاميّة المغالية واللاعقلانيّة، وعلى التيّارات الدينيّة غير الإسلاميّة المعترضة على الإسلام أو المنافسة له.

أ ـ تحالف المتكلّمين مع الدولة

إذا جاز لنا أن نقيّم الكلام السياسي بنتائجه أمكننا القول إنّه فشل في تحقيق أبرز أهدافه، إذ لم يؤدّ إلى تقويض "الحكم الجائر" وإحلال "الحكم العادل" محلّه. فحروب الخوارج ضدّ علي بن أبي طالب ثمّ ضدّ عبد الله بن الزبير سهّلت السيطرة الأمويّة على الخلافة، وحروبهم ضدّ الأمويّين سهّلت انتصار العبّاسيّين على الأمويّين، وحروب غُلاة الشيعة ضدّ بني أميّة سهّلت انتصار العبّاسيّين أيضاً، ولم يكن أيّ من هذه الأطراف يرغب في انتصار هذه الدول. لذلك كان من الطبيعي ألاّ يرى أكثر علماء الدين في هذه الحروب إلاّ عامل إشاعة للفوضى والاضطراب في البلاد الإسلاميّة وهدر للقوى

وتعطيل للمصالح، وأن يدعوا إلى سلوك نهج جديد مع الدولة قوامه التفاهم بدل التصادم.

وبعد فترة وجيزة من الاختبار المتبادل بين المتكلّمين والحكم العبّاسي ظهر اتّجاه كلامي قوي متعدّد المشارب يميل إلى التعاون مع السلطة ما لبث أن اتّخذ شكل تحالف معها، فانتقل أصحابه من موقع الناقد المستقلّ عن الحكم إلى موقع الحليف بل الشريك. تمّ ذلك بصورة رسميّة في عهد المأمون، إلاّ أنّ بوادره بدأت تظهر منذ عهد هارون الرشيد (ت١٩٣/ ٨٠٩)، وأدّى رسوخه إلى تغيّر واسع في اهتمامات المتكلّمين. فاسْتُبْعِدَتْ المسائلُ العمليّةُ أو أُخِرَتْ، وبات التفكير الكلامي منصبّاً على النظر العقلي والحجاج والمناظرة في المسائل العقائديّة وما يتّصل بها من مسائل الطبيعة. ولا نعني بالتحالف مع الدولة تفريطَ المتكلّم في مبادئه وتحوّلَهُ إلى أداة سياسيّة سلبيّة، بل نعني به إدراك المتكلّمين أنّه ليس لديهم مشروع سياسي مستقلّ عن الدولة فضلاً عن أن يكون مضاداً لها. لم يعد المتكلّم يسعى إلى إزاحة الحكم القائم وبناء حكم بديل، وإنّما أصبح يبحث عن مكانه ومكان فرقته في الدولة ليتمكّن من التفرّغ لمهمّته الفكريّة. وبسبب هذه العلاقة الجديدة مع السلطة الحاكمة نشب صراع بين الفرق من أجل كسب ودّ الدولة والفوز بتأييدها على حساب الخصوم.

وقد حصل التقارب بين الطرفين بعد أن وقف كلّ منهما على الخطر الكبير الذي يمثّله الانشقاق السياسي والعقائدي المنفلت من كلّ قيد والذي بات يهدّد وجود الأمّة ووحدة الديانة، وبعد أن ظهر تيّار الزندقة وأخذ يتفشّى في أوساط النخبة ويعرّض عدداً من معتقدات الإسلام ومبادئه للخطر، وبعد أن أدركت الدولة والعلماء أنّ

مصالحهما تقتضي التعاون واستناد كلّ منهما إلى الآخر. كانت السلطة العبّاسيّة تعي حاجتها الخاصّة إلى المتكلّمين بسبب قيامها على الشرعيّة العقائديّة، وكان المتكلّمون يدركون أنّ نهوضهم بوظيفتهم الجديدة يحتاج إلى دعم سياسي كبير. وكان من ثمار العلاقة الجديدة بين الدولة والمؤسّسة العلميّة أن اتّسعت حركة التأليف والترجمة بسرعة، وقامت منذ عهد هارون الرشيد مؤسّسة عتيدة تشرف على ذلك، هي بيت الحكمة، تقف الدولة وراءها تمدّها بالمال والرجال والكتب.

ومن الأعلام الذين كان لهم دور مهمّ في التمهيد لهذا التحوّل وترسيخه المرجئ بشر بن غياث المريسي (ت٢١٨/ ٨٣٣) والمعتزلي ثمامة بن أشرس النميري (ت٢١٣/ ٨٢٨). كانا يتمتّعان بمكانة خاصّة في بلاط المأمون استعملاها في تمهيد الطريق لغيرهما من المتكلّمين لولوج قصر الخليفة والمساهمة في تنشيط مجالسه العلميّة[1]. ووجد المتكلّمون الوافدون على القصر كلّ التشجيع من المأمون الذي جعل من نشر الكلام وإشاعة المقالات الموافقة لاتّجاهاته سياسة عامّة للدولة[2]. وأبدى هذا الخليفة منذ دخوله بغداد سنة ٢٠٤/ ٨١٩

---

(١) بيّن ذلك بجلاء أبو الفضل أحمد بن طيفور (ت٢٨٠/ ٨٩٣) في: **كتاب بغداد**، في مواضع عدّة منه. انظر: ص ص٣٦ ـ ٣٧، ٣٩، ٤٧. وذكر أنّ ثمامة كان مستشاراً خاصاً للمأمون في الأمور العلميّة والسياسيّة والإداريّة، يقترح عليه من يحضر مجالسه ويوجّه سياسته العامّة ويرشّح الوزراء والقضاة والموظّفين الجدد، فكان المأمون لا يخالف رأيه إلاّ نادراً. انظر: **المصدر نفسه**، ص ص٣٧، ٣٩، ٥٤، ١١٨، ١٣٩.

(٢) قال في إحدى المناظرات التي دارت في مجلسه: «إنّا قد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحقّ حمدناه، ومن جهل ذلك وقفناه...». **نفسه**، ص٢٢.

حرصاً على عقد المجالس العلميّة والأدبيّة لهذا الغرض، وكان يشرف عليها بنفسه ويستدعي لها كبار العلماء من متكلّمين وفقهاء وأدباء وغيرهم[1].

وكان لهذه المجالس دور رئيس في الارتفاع بالصراع العقائدي الدائر بين الأحزاب السياسيّة والمتّسم بالتصلّب والعنف إلى رتبة الجدل الفكري القائم على الاحترام المتبادل ومقارعة الحجّة بالحجّة. وتطلّب هذا التطوّر طرحاً منهجيّاً لمسألة المعرفة وبحثاً في معايير الحقيقة ومناهج الاستدلال من أجل توظيفها في معالجة القضايا الميتافيزيقيّة والطبيعيّة التي فرضت نفسها على العلماء شيئاً فشيئاً[2]. وتولّد من ذلك كلّه اختصاص علمي جديد أُطلق عليه اسم "علم الكلام". ولم يكن بإمكان المتكلّمين أن يحتفظوا في ظلّ هذا الوضع الجديد باهتماماتهم ومواقفهم القديمة، ففقدوا تلقائيّاً طابعهم السياسي والعسكري المعارض للسلطة، وأصبحوا مجموعة مثقّفين يشغلهم الهمّ المعرفي في المقام الأوّل. وكان كلّ متكلّم يشعر بأنّ من واجبه أن يوضّح مبادئ فرقته ويدافع عنها ضدّ خصومها ويطوّرها ويحرز تأييد الدولة لها.

---

(١) **نفسه**، ص ص٣٦ ـ ٣٧، ٤٥.

(٢) راجع المناظرة التي وقعت في مجلس المأمون بين السنّي عبد العزيز بن يحيى المكّي الكناني المتكلّم (ت٢٤٠/ ٨٥٤) والمُرْجي بِشْر المريسي (ت٢١٨/ ٨٣٣) في: **المصدر نفسه**، ص ص٤٧ ـ ٤٨. وتدقيق اسم المكّي من يوسف فان آس في: J. Van Ess, «Ibn Kullâb et la Mihna», *Arabica*, t.37, fas.2, 1990, p. 186.

ب ـ الحاجة إلى الاختصاص العلمي في مجال المعتقَد

أدّى استقرار الدولة وتعقّد الحياة الاجتماعيّة إلى ظهور الحاجة إلى مختصّين في شتّى المجالات. فنما التعليم وازدهرت المعرفة وظهرت العلوم المختلفة من تفسير وحديث وتاريخ ولغة وغيرها. وبرز من هذه العلوم بصفة خاصّة علم الفقه باعتباره اختصاصاً منتجاً للحلول العمليّة، وعلم الكلام باعتباره منسّقاً للاعتقاد والمعرفة الدينيّة ومدافعاً عنهما. وأدّى اختصاص الفقه بالمجال العملي واستحواذه عليه إلى انصراف الكلام تلقائيّاً إلى المجال النظري، وكانت المسائل الدينيّة التي تستجيب لهذا الشرط هي المسائل الاعتقاديّة، فاتّخذها الكلام موضوعاً له. ويبيّن الخبر الذي أورده عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤)[1] عن إرسال هارون الرشيد (ت١٩٣/ ٨٠٩) إلى السِّنْد فقيهاً لمناظرة رئيس السُّمْنيّة فيها وفشل الفقيه في المهمّة التي انْتُدِبَ إليها عدم كفاية اختصاص الفقه في تلبية هذا الضرب من الحاجات الدينيّة، الأمر الذي أجبر الخليفة على الاستنجاد بعالِم آخرَ أقدرَ على الوفاء بالغرض لاختصاصه بمعرفة العقائد وإبانة الصادق من الكاذب منها، فاختار أحد متكلّمي المعتزلة.

ويبدو أنّ تطوّر الكلام باتّجاه أن يصبح علماً دينيّاً أعلى يصوغ الاعتقاد ويدافع عنه ضدّ خصومه ويوفّر أساساً إيديولوجيّا للدولة والمجتمع أمر طبيعي وحتمي في كلّ الديانات الكتابيّة حين تبلغ درجة عالية من النضج. فالنصوص المؤسّسة لهذه الأديان تتميّز بعفويّتها وطابعها الرمزي والمجازي، وهو ما يُعدُّ مرجعاً كافياً في

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٦٦ ـ ٢٦٧، ٢٦٩.

مرحلةَ التأسيس لكنّه يصبح غيرَ كافٍ في مرحلةَ الاستقرار ونموّ المعرفة وتفاقم الأسئلة والإشكاليّات والاعتراضات العقليّة. فكان لزاماً أن تتطوّر المعرفة الدينيّة من العفويّة إلى التنظيم والتناسق، وأن تتّبع في ذلك مساراً تحدّده المعطيات التاريخيّة الحافّة بكلّ دين واتّجاهات تطوّر الاجتماع الذي احتضنه.

إنّ وضع أساس نظري مقنع ومتاح للجميع للإيمان وللانتماء إلى فرقة محدّدة من الأمور الأساسيّة التي تميّز المتديّنين في المجتمعات المتحضّرة عن نظرائهم في المجتمعات البدائيّة. فالإيمان في المجتمعات البدائيّة يستند إلى توجّهات واسعة وقواعد ضمنيّة وعادات عفويّة، وجميع هذه المكوّنات تترسّخ عبر التربية والثقافة اللتين تقوم عليهما الحياة التقليديّة ولا تحتاج إلى عمليّة تنظير وتقنين[١]. ونتيجة لذلك لا تأخذ القواعد الدينيّة في هذه المجتمعات شكل أحكام ومعايير صريحة يطالَب الناس من خلال مؤسّسة رسميّة بالامتثال لها، وإنّما تُكتسَب عبر الممارسة اليوميّة والانخراط العفوي في المجموعة على نحو ما تُكتسَب قواعد اللغة.

أمّا في المجتمعات المتحضّرة فيخضع الإيمان عند سيادته واستقراره إلى المأسسة، وتحاط الممارسة الدينيّة فيها بقواعد وشروط معقّدة تستوجب الحفظ والشرح والتطبيق الواعي. وهذا التعقيد يقتضي نشأة جملة من العلوم يختصّ كلّ واحد منها بحقل من حقول الحياة في صلتها بالدين[٢]. ومن هذه الحقول الاعتقادُ، وتختصّ به التيولوجيا أو علم الكلام. وقد توفّرت لهذا العلم مادّة أوّليّة غزيرة

(١) J. Bottero et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 58 - 59.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص١٨٦.

في حاجة إلى المعالجة المعمّقة بفضل ما أثارته عديد الآيات القرآنيّة من مشاكل عقائديّة تتّصل بقضايا الصفات والأفعال الإلهيّة والفعل والمصير الإنسانيّين وغيرها، وما واجه به أربابُ الديانات والمذاهب غير الإسلاميّة علماءَ المسلمين من أسئلة واعتراضات تتعلّق بالنبوّة والوحي والتوحيد وخلق العالم وغيرها.

ج ـ الحاجة إلى الدفاع عن الاعتقاد والردّ على الخصوم بالطرق العقليّة

أكّد الإسلام منذ بداية القرن الثاني انتصاره العسكري والسياسي بشكل نهائي على معظم الدول والشعوب المحيطة بمركزه، فأصبحت جزءاً أساسيّاً من عالمه. لكنّ تفوّقه لم يعصمه من مواجهة إحراجات عدّة متأتّية من الثقافات السابقة له والتي أضحت تعيش في كنفه أو على تخومه. تمثّلت هذه الإحراجات في ظهور الإسلام أحياناً بمظهر المتعثّر في تبرير عقائده والدفاع عنها بالطرق الراقية، أي بالطرق الفكريّة والثقافيّة، وهو ما عكسه خبر إرسال هارون الرشيد فقيهاً محدّثاً لمناظرة زعيم السمنيّة بطلب من ملك السند، وحوادث التصادم بين السلطة والمثقّفين الفرس ذوي الميول الثنويّة والتي أُدرِجَت رسميّاً في باب محاربة الزندقة[1]. كما أنّ ازدياد حاجة البلاط إلى الكتّاب ـ وكانوا في الغالب من غير المسلمين: مانويّين

---

(١) بدأت المواجهة السياسيّة المنظّمة لحركة الزندقة في خلافة المهدي العبّاسي سنة ١٦٣/ ٧٧٩ واستمرّت إلى نهاية خلافة الهادي سنة ١٧٠/ ٧٨٦. وكانت تتجدّد بعد ذلك من حين لآخر بحسب ما تقتضيه الظروف السياسيّة والتوازنات الاجتماعيّة. انظر: M. E. J. Richardson, «Zindîk», *EI2*, t.11, p. 554.

ونصارى وصابئة - وشروع هؤلاء في التعبير عن معتقداتهم الأصليّة مكتفين بصبغها بقشرة إسلاميّة رقيقة ولّدا قلقاً متزايداً لدى السلطة والعلماء على السواء. وكان لا بدّ من الاستجابة الإيجابيّة لهذه المعطيات الجديدة، فأُوكِلَ هذا الدور إلى المتكلّمين دون غيرهم لأنّهم كانوا الأكفأ معرفيّاً للنهوض به.

اقتضى تجاوز الوضع الثقافي الدوني للمسلمين الاطّلاع على الإنتاج العلمي للثقافات المنافسة واستيعاب ما يمكن استيعابه منه واستخدامه في تطوير الثقافة الإسلاميّة وإدارة الصراع على نحو يضمن تفوّق المسلمين. فكان تعريب الفلسفة والعلوم، وكان أن أخذ المتكلّمون بنصيبهم منها. لكنّ الدافع إلى تعريب العلوم اليونانيّة والهنديّة والفارسيّة لم يكن فحسب هو الرغبة في معرفة نقاط قوّة الخصم للاستفادة منها في الردّ عليه، بل دعا إليه أيضاً حبّ العلم والإعجاب بالمعرفة واليقين بحاجة الحضارة الإسلاميّة الصاعدة إليها. فتحوّل السعي من أجل هذا الهدف إلى عمل منظّم تسهر عليه الدولة وتنشئ من أجله المؤسّسات وتنظّم المجالس.

ولئن عومل الكلام من قِبَل الدولة العبّاسيّة في بداية الأمر بصورة معادية فلأنّه بدا لها وللعلماء التقليديّين غير مختلف عن الزندقة لِما كان يروّجه أصحابه من لغة غريبة ومقالات مثيرة. لكنّ الفرق بين الكلام والزندقة سرعان ما اتّضح، لاسيما بعد أن تأكّدت السلطة من فائدة الكلام في مواجهة "الانحرافات" والتهديدات الفكريّة، ومن ضمنها تلك التي تنبع من الزندقة. لقد مثّل ظهور حركة الزندقة والابتداع ومزج العقائد الإسلاميّة بالعقائد الفارسيّة القديمة عاملاً حاسماً في اكتساب الكلام شرعيّة دينيّة واجتماعيّة

وسياسيّة من حيث إنّه حرّك بعض العلماء للردّ على هذا التحدّي بالكلام في المسائل التي أثارها الخصوم. ولم تكن اعتراضات أرباب الديانات السابقة للإسلام على الإسلام تتعلّق بالمسائل الفقهيّة العمليّة، وإنّما كانت تتعلّق بالأمور الاعتقاديّة المتّصلة بالألوهيّة والنبوءة والوحي والإنسان والآخرة والجزاء، فشكّلت هذه المسائل بمعيّة المسائل الموروثة من الكلام الأوّل موضوع علم الكلام. وبحكم الدور الحجاجي الذي تقلّده المتكلّمون وجدوا أنفسهم مجبورين على الاطّلاع على الفكر الديني والفلسفي المضادّ لهم، وعلى التأثّر به بالرغم من أنّ نيّتهم كانت هي الردّ عليه. ويوضّح الخبر الذي أشرنا إليه من قبل والذي قد يكون مجرّد اختلاق دور التحدّيات العقائديّة المحيطة بالإسلام في تحويل موقف السلطة العبّاسيّة زمن هارون الرشيد (ت١٩٣/ ٨٠٩) من معاداة الكلام إلى تشجيعه، وهو ما فتح أمامه طريق النموّ والازدهار[١].

ولا ينحصر التحدّي الذي أجبر المتكلّمين على أن ينتجوا فكراً يضاهي في قيمته الروحيّة ومستواه العلمي الأفكار الثنويّة والتيولوجيا المسيحيّة والفلسفة اليونانيّة في الإحراجات المتأتّية من الثقافات

(١) حسب هذا الخبر كانت الحاجة إلى مناظرة خصوم الإسلام (السُمْنِيّة) هي التي دفعت السلطة إلى إخراج المتكلّمين من السجن ورفع الحظر عن الجدل الكلامي. وفي البداية وقع الاختيار على محدّث لينهض بالمهمّة، ففشل فشلاً ذريعاً، فأدركت السلطة جدوى المتكلّمين، وأرسلت المعتزلي معمّر بن عبّاد السلمي ليناظر السمني بدلا من المحدّث. انظر تفاصيل الخبر في: عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٦٦ ـ ٢٦٧. وذكر عبد الجبّار في موضع آخر من الكتاب، ص٢٦٩، أنّ المتكلّم الذي أرسله الرشيد لمناظرة السمني هو أبو كلدة.

السابقة. بل نشأ خطر من داخل الدين الجديد لا يقلّ خطورة عن التحدي الخارجي يتمثّل في ظهور نزعات التطرّف والغلوّ بالمعنيين السياسي والعقائدي. كان الخوارج والأزارقة بالخصوص هم من يمثّل الغلوّ السياسي من خلال مقالاتهم في الدار والخروج والبراءة والتكفير بالذنب والاستعراض وإباحة دم الرجال والأطفال والنساء. أمّا الغلوّ العقائدي فتمثّله بعض الاتّجاهات الشيعيّة المبكّرة، ويتجلّى في قولها بعصمة علي بن أبي طالب ورجعته بعد الموت أو بعدم موته وبألوهيّته، وفي ما أشاعته عن قدراته غير البشريّة وعلمه بالغيب واللغات ودواخل النفوس، وإطلاقها هذه الصفات على أبنائه وأحفاده وبعض أنصاره من غير عائلته.

وكان الغلوّ بمعنييه هذين دافعاً إلى تأصيل المعتزلة أصولاً واضحة عليها يتأسّس الاعتقاد، ووضعهم منهجاً علمياً به يكون الاستدلال وإليه يكون الاحتكام[1]. وأغرى نجاحهم في هذا المسعى بقيّة المتكلّمين باحتذائهم ومنافستهم بنفس الأدوات التي وضعوها، وكان من بينهم عدد من متكلّمي الشيعة الإماميّة الذين انتبهوا إلى خطر الغلوّ وسعوا إلى الردّ عليه والاستعانة في ذلك بمناهج المعتزلة ومقالاتهم[2].

(١) كان الردّ على الغلاة هاجساً معتزليّاً مبكّراً. من ذلك أنّ ضرار بن عمرو صنّف كتابين في الغرض، هما «كتاب الردّ على المغيريّة والمنصوريّة في قولها إنّ الأرض لا تخلو من نبي أبداً» و«كتاب على من زعم أنّ النبي ترك من الدين شيئاً وأنّه كان يعلم الغيب». ابن النديم، **الفهرست**، ص٢١٥. وصنّف أبو علي الجبّائي كتاباً ضدّهم عنوانه «الردّ على أصحاب التناسخ والخُرّميّة وغيرهم من أهل الباطن». انظر: D. Gimaret, «Matériaux pour une bibliographie des Gubbā'ī», *Journal Asiatique*, p. 287.

(٢) من هؤلاء أبو سهل النوبختي، فقد واجه دعوة معاصره الشيعي الباطني المُغالي =

٣ ـ خصائص الكلام العلمي

أ ـ أولويّة المعرفي

كانت المعارف التي يتداولها المتكلّمون السياسيّون محدودة وذات طابع عملي أو نقلي محض، وكانت تندرج في خطبهم وأشعارهم ورسائلهم وأخبارهم وأقوالهم الشفويّة وأحياناً المكتوبة وتتشكّل في صورة شعارات ومقالات. مثال ذلك المسائل التي كانت لعمران بن حطّان شاعر قعد الصفريّة و"رئيسهم ومفتيهم"، وللرُّهَيْن المرادي شاعر الصفريّة الرافض للقعود، في القرآن والآثار والسير والسنن والغريب والشعر، والتي لم تسعفنا المصادر القديمة بصورة واضحة عنها[١]. وكانت لعلماء الإباضيّة بعض المصنّفات في الفقه والتفسير والسير والطبقات والفتاوى، لكنّ حظّهم من الكلام بمعناه العلمي كان محدوداً. وبالرغم من إشارة كتب المقالات إلى موافقة الخوارج للمعتزلة في أكثر مسائلهم الكلاميّة فإنّنا لا نجد ردوداً عليهم من قبل الفرق الأخرى في غير موضوعَيْ الإمامة والأسماء والأحكام، وذلك لأنّهم كانوا في المقام الأوّل مجموعات سياسيّة ولا نعرف لهم مسألة من مسائل دقيق الكلام أو جليله ابتكروها بأنفسهم أو اختصّوا

= أبي جعفر محمّد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر، وصنّف كتاباً في الردّ على أفكاره. ابن النديم، **الفهرست**، ص٢٢٥. ومنهم الحسن بن موسى النوبختي، وهو ابن أخت أبي سهل بن نوبخت، صنّف كتاباً في الردّ على "أصحاب التناسخ"، وتشير هذه العبارة إلى غلاة الشيعة. **المصدر نفسه**.

(١) المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٦٩.

بها، كما لا نعرف لهم مصنّفات مفردة في هذه المسائل.

في مقابل انغماس المتكلّمين السياسيّين في اليومي من الشؤون مال المتكلّمون في المرحلة الثانية من تاريخ علم الكلام إلى الاهتمام الواسع بالمعرفة بحيث يمكن عدّ طلبها ونشرها والإسهام في إنتاجها وظيفتَهم الأولى. ودفعهم الانشغال الفائق بها إلى معالجة القضايا الإبستمولوجيّة التي يتطلّبها تعاطيها وتبادلها، فنظروا في أنواع المعارف وقيمتها وأساليب الاستدلال لها ودرجاتها والحقيقة وطرق الوصول إليها، وأدرجوا الكلام على هذه القضايا في مقدّمة كتبهم الكلاميّة وربّما أفردوا له مؤلّفات خاصّة. وفي ظلّ تقسيم القدامى العلوم إلى علوم نظريّة وعلوم عمليّة كان حظّ علم الكلام من القسمين أوّلَهما، فتكوّنت مباحثه من القضايا النظريّة المتعلّقة بالألوهيّة والعالم والإنسان[1].

ولم يؤدّ توجّه المتكلّمين صوبَ المعرفة واعتبارَها هدفاً لذاته إلى إهمال القضايا السياسيّة القديمة، بل احتفظوا بها ولكنّهم أجْرَوْا عليها تعديلين مهمّين يتمثّل **الأوّل** في تحويلها إلى موضوع نظري للمعرفة بعد أن كانت مادّة للممارسة[2]، ويتمثّل **الثاني** في وضعها في

---

(١) انظر الحضور المكثّف لهذه القضايا النظريّة في عناوين مصنّفات أبي الحسن الأشعري وأبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ص١٢٩ ـ ١٣٧؛ D. Gimaret, «Bibliographie d'Ash'arî: un réexamen», *Journal Asiatique*, 273, 3 - 4, 1985, 223 - 292; Id., «Matériaux pour une bibliographie des Gubbâ'î», *Journal Asiatique*, 1976, pp. 277 - 332.

(٢) يظهر ذلك في العدد الكبير نسبيّاً من المصنّفات السياسيّة التي كتبها بعض المعتزلة، مثل أبي علي الجبّائي؛ فقد صنّف كتاب الإكفار والتفسيق وكتاب الإمامة وكتاب الأمر بالمعروف وكتاب من يكفر ومن لا يكفر وكتاب نقض =

إطار فكري جديد تغلب عليه المسائل الميتافيزيقيّة، وذلك أدّى بصورة تلقائيّة إلى تراجع مكانتها. وحتّى الذين حافظوا على مكانتها القديمة، مثل الشيعة، اضطُرّوا إلى إدراجها في إطار أوسع هو تصوّرهم الكوسمولوجي للعالم والتاريخ.

وكان من نتائج تغلّب المعرفي على السياسي في عمل المتكلّمين أن تغلّبت لديهم الكتابة على المشافهة. صحيح أنّ الكلام السياسي السابق لم يجهل الكتابة وأنّ بعض أعلامه تركوا نصوصاً مكتوبة، مثل كتاب الإرجاء للحسن بن محمّد بن الحنفيّة وسيرة سالم بن ذكوان وبعض رسائل غيلان الدمشقي ورسالة ابن إباض إلى عبد الملك بن مروان. لكنّ الغالب على ممارستهم كان هو الخطاب الشفوي الموظّف في ساحة الحرب أو مناظرة الخصوم والمستند إلى بلاغة الخطابة والشعر.

في المقابل، أصبح الغالب على المتكلّم العلمي التصنيفُ والإملاءُ. وكان المصنّفون يميّزون في ما يكتبون بين ما يتوجّهون به إلى العموم وما يتوجّهون به إلى الخصوص، وما يستهدفون به المبتدئين وما يستهدفون به المتضلّعين وحدهم[1]. واقتضى اعتماد فنّ

الإمامة على ابن الراوندي وكتاب نقض كتاب عبّاد في تفضيل أبي بكر. انظر هذه العناوين في قائمة مؤلّفاته في: D. Gimaret, «Matériaux pour une bibliographie des Gubbā'ī», *Journal Asiatique*, pp. 277 - 332.

(١) أحصى ابن النديم لضرار بن عمرو ٥٧ كتاباً. **الفهرست**، ص٢١٥. ولأبي الهذيل العلاّف خمسين كتاباً. **نفسه**، ص٢٠٤. وللنظّام ٣٤ كتاباً. **نفسه**، ص٢٠٧. وأحصى جيمريه لأبي علي الجبّائي ٤٢ كتاباً ولابنه أبي هاشم ٤١ كتاباً. انظر: D. Gimaret, «Matériaux pour une bibliographie des Gubbā'ī», =

الكتابة واستحضار الآخر من خلالها عنايةً خاصّةً باللغةِ والمصطلح والترتيب المنطقي للكلام والتعريف بالمفاهيم وبِوجْهات النظر الخاصّة قبل الدخول في أيّ جدل ومناقشة. واقتضت المقامات المختلفة التي كان المتكلّم يقومها تطويرَ عدّة أجناس من الكتابة، من أهمّها المسائل والجوابات والخلافيّات والردود والنقوض والمختصرات والمجاميع والتعليقات والشروح.

وبسبب اندراج خطاب المتكلّمين في سياق معرفي يحكمه الديني والإيديولوجي انفسح المجال لتدخّل عوامل غير معرفيّة حدّت من قيمته العلميّة، مثل العوامل السياسيّة والمذهبيّة. وبسبب هذا الاختلاط لم تكن المعرفة الكلاميّة حرّة طليقة تنشد الحقيقة واكتشاف المجهول والقبول بالنتائج كيفما كانت، بل ارتبطت منذ البداية بمسلّمات مسبقة وخضعت لمعارف جاهزة ظاهرة حيناً وخفيّة حيناً آخر. هذه الحقيقة جعلت المتكلّم حين ينظر في قضيّة ما يصوّب نظره قسراً إلى نتيجة محدّدة، وحين لا يطاوعه الاستدلال القريب يلتجئ إلى ضروب من الاستدلال البعيد والحيل الفكريّة المتنوّعة، حتّى انقلب معظم جهده إلى بحث دؤوب عن الأدلّة المصوّبة لرأيه والمخطّئة لآراء خصومه.

= *Journal Asiatique*, 1976, pp. 277 - 332. وأحصى لأبي الحسن الأشعري ١٠٥ كتب. Id. «Bibliographie d'Ash'arī: un réexamen», *Journal Asiatique*, 273, 3 - 4, 1985, pp. 223 - 292. وتذكر بعض الأخبار أنّ أبا علي الجبّائي أملى على تلاميذه ما قدره مائة وخمسين ألف ورقة. عبد الجبّار بن أحمد، **فضل الاعتزال**، ص٢٩٠.

ب ـ الانفتاح على الآخر

الانفتاح خاصّيّة عامّة في النصّ الديني والثقافي من خلاله تسلّلت الكثير من العناصر الثقافيّة المرتبطة بالعصور الماضية وبالجماعات المنافسة إلى متنه، وتحوّلت إلى جزء من مكوّناته البنيويّة. تَحَقَّقَ هذا التسلّل بأشكال متعدّدة تختلف شروطها ونتائجها، فكان تارة واعياً وتارة غير واع، مختاراً حيناً ومفروضاً حيناً آخر، ظاهراً مرّة وخفيّاً ملتبساً مرّة أخرى. ولعلّ ما يميّز الانفتاح الكلامي أنّه كان صريحاً واعياً مختاراً؛ ذلك أنّه تمّ في وَضَح النهار وحصل نتيجة لقاء مباشر بين المتكلّم والجهة الثقافيّة المؤثّرة فيه، وهي إمّا مرجع مكتوب أو شخص حيّ أو ظاهرة اجتماعيّة. وليس من شرط الانفتاح أن يفضي إلى تبنّ صريح لآراء الآخر، بل قد يتحقّق بمجرّد الاطّلاع على أفكاره والتفاعل معها. ومن أشكال الانفتاح الردُّ والنقضُ، فبالرغم من دلالة هاتين المفردتين على الرفض والتخطئة فإنّهما تفتحان في واقع الأمر طريقاً للتأثّر بالآخر قد تكون أعمق وأبلغ ممّا يفتحه التقبّل الطوعي لأفكاره.

إنّ الانفتاح الكلامي على الآخر ثابت لأنّ مسالكه واضحة نسبيّاً وآثاره ملموسة، ويمكن التحقّق منه من خلال التتبّع الجنيالوجي لمقالات المتكلّمين ودراسة الوقائع التاريخيّة الشاهدة على ما في تجاربهم من تثاقف. وكلّ المعطيات التي نملكها بهذا الشأن وتزخر بها كتب التراجم والطبقات والفرق والتاريخ والأدب والأخبار تؤكّد أنّ الانفتاح عنصر تكويني في علم الكلام وأنّ الآخر مكوّن بنيوي فيه. فلا يمكن قيام علم كلام من دون وجود الآخر المخالف الذي من أجْلِ مقارعَتِهِ يُنسَجُ الكلامُ ويُحَاكُ الحِجاج. وحين لا يتوافر

الخصمُ الكُفْءُ يُفْتَرَضُ وجودُهُ وَيُخْتَلَقُ اختلاقاً، وحين تنقطع حجّته يَفترض له المتكلّم حجّة جديدة ليتولّى الردّ عليها بعد ذلك.

ولا شكّ في أنّ ما جعل الانفتاح ممكناً هو تشابه الأنساق المعرفيّة في الثقافات القديمة بسبب انحدارها من نماذج عليا وبنى تكوينيّة واحدة في الديانات التوحيديّة الثلاث[١]. ويمكن إخضاع الفلسفة اليونانيّة ذات الأصول الوثنيّة والمشارب الثقافيّة المتعدّدة لهذا الاعتبار أيضاً بحكم أنّ ما وصل منها إلى المسلمين كان نسخة معدّلة كَيَّفَتْهَا الأفلاطونيّة المحدثة والمسيحيّة وهيّأتاها لخدمة الرؤية الدينيّة التوحيديّة. إنّ الجهات المعرفيّة التي انفتح عليها علم الكلام متعدّدة: يونانيّة وفارسيّة وهنديّة. ويظهر تأثيرها في لغته وبنيته الاستدلاليّة التي ما فتئت تُصقل وتتطوّر، وفي النظريّات الطبيعيّة والفلكيّة والميتافيزيقيّة والنفسيّة التي تمثّلها المتكلّمون وكيّفوها حتّى تلائم حاجاتهم الخاصّة. ولا شكّ في أنّ اطّلاعهم على الفكر الفلسفي كان يتّسع بالتوازي مع اتّساع الترجمة وشيوع تراث الأوائل بين المثقّفين المسلمين. وتدلّ عناوين كتب المتكلّمين على أنّهم كانوا مطّلعين بشكل ما على عدد من المؤلّفات الفلسفيّة القديمة وعلى أنّهم ألّفوا عدّة كتب في التعريف بها والردّ عليها[٢].

(١) جعل جان لمبير فكرة النسق الواحد الذي تعبّر عنه بنى تكوينيّة متماثلة في الديانات التوحيديّة الثلاث الأطروحة الرئيسة لكتابه: Jean Lambert, *Le Dieu distribué, une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, éd. du Cerf, 1995.

(٢) من الأمثلة على ذلك تصنيف الأشعري كتابين في الردّ على كتابي أرسطو **السماء والعالم والآثار العلوية**؛ وتصنيف أبي هاشم الجبّائي كتاباً في **النقض** =

لم يكن المتكلّمون يقرّون بوجود مسائلَ يَحْرُم الخوضُ فيها أو كتابٍ يُمْنَع من الاطّلاع عليه أو خصم يُحْظَر لقاؤه والتباحثُ معه ومناظرتُه. وتدلّ دقّةُ المسائل التي خاضوا فيها في دقيق الكلام وجليلِه وفي المعرفة والنفس والمجتمع، واستحضارُهم الدائم لمقالة الآخَر ومجادلتُها، على رحابة الأفق الكلامي وحصول تفاعل معرفي حقيقي بين عدّة ثقافات وأنساق معرفيّة كان علم الكلام طرفاً رئيساً فيها. لذلك لم يكن مستغرباً أن توجد تيّارات كلاميّة متباينة، يقول بعضها بالطبائع وبعضها بالعلل وبعضها بالاختيار وبعضها بالجبر... ويمكن أن نقف على درجة هذا الانفتاح الواعي أو غير الواعي من خلال إحصاء الأطراف الفكريّة التي جادلها المتكلّمون وعرّفوا بآرائها وردّوا عليها، كما تدلّ عليه عناوين كتبهم[1].

على أرسطاليس في الكون والفساد. وتدلّ تسمية "مقالات الفلاسفة" التي استعملها الأشعري في عناوين بعض كتبه على أنّه كان ينظر إلى الفكر الفلسفي باعتباره مجرّد مقالات مجزّأة، غير منتبه إلى طابعه المسترسل.

(١) نكتفي بنموذج واحد هو الأشعري ونشير إلى أنّ عناوين مؤلّفاته ذكرت الأطراف التالية: الملحدون، الفلاسفة، الطبائعيّون، القائلون بقدم العالم، الدهريّون، أهل التشبيه، المجسّمة، أهل الزيغ والطغيان، أهل الزيغ والبدع، أهل الإفك والتضليل، أهل الزيغ والشبهات، أهل الزيغ والمنكر، البراهمة، اليهود، النصارى، المجوس، أهل التثنية، القائلون بالهيولى والطبائع، أهل التناسخ، أهل المنطق، الموحّدون، الإسلاميّون، المعتزلة، الجهميّة، أرسطوطاليس، إبرقلس الدهري، أبو الهذيل، معمّر بن عبّاد، النظّام، هشام الفوَطي، أبو علي الجبّائي، أبو القاسم حارث الورّاق (معتزلي معاصر للجبّائي)، أبو هاشم الجبّائي، أبو القاسم البلخي، أبو محمّد عبد الله الخالدي (معتزلي مرجئ من الطبقة العاشرة)، أبو جعفر محمّد الإسكافي (ت٢٤٠/ ٨٥٤)، عبّاد بن سليمان، ابن الراوندي، داود بن علي الأصبهاني الظاهري (ت٢٧٠/ ٨٨٣)، =

لكنّ الانفتاح الكلامي لم يكن يحصل دائماً بالطرق التي تحقّق تمثّلاً سليماً لآراء الغير وتجاربهم، بل كثيراً ما يشوبه التعجّل وسوء الفهم، كما تُظهره علاقة المتكلّمين بالفكر الفلسفي[1]. ولم تلازم رحابةُ الصدرِ علمَ الكلام في جميع مراحل تاريخه، بل يمكن القول إنّها زالت من الكلام السنّي زوالاً شبهَ تامٍّ بدءاً من عصر ابن خَلدون. فقد ترك التفكير الكلامي والفلسفي الحيّ مكانه للمختصرات والعقائد الوجيزة التي كانت تُخْتَصَرُ شعراً لِتُحْفَظَ وَيَسْهُلَ شرحُها للأجيال المتعاقبة بنفس المعاني والكلمات القديمة. لكنّ الانفتاح تواصل في الفكر الشيعي الكلامي والفلسفي من خلال مدارسه المتعدّدة لاسيما المدرسة الأصفهانيّة التي كان يقودها باقتدار الفيلسوف المتألّه الخواجة مُلاّ صدرا الشيرازي (ت١٠٥٠/ ١٦٤٠).

= أبو الحسن علي بن عيسى الصائغ الرامهرمزي (ت٣١٢/ ٩٢٤) (نحوي معتزلي)، الفقيه أبو الفرج عمر بن محمّد المالكي (ت٣٣١/ ٩٤٤). راجع: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ص١٢٩ ـ ١٣٧.

(١) من نماذجه أنّ أحد الوزراء ببغداد دعا الفيلسوف العربي المسيحي يحيى بن عدي (ت٣٦٤/ ٩٧٤) إلى مناظرةِ جماعةٍ من المتكلّمين كانوا في مجلسه فاستعفاه قائلاً: «هم لا يفهمون قواعد عبارتي، وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يَجريَ لي معهم ما جرى للجبّائي في كتاب **التصفح**، فإنّه نقض كلام أرسطوطاليس وردّ عليه بمقدار ما تخيّل له من فهمه، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقيّة، ففسد الردّ عليه وهو يظنّ أنّه قد أتى بشيء، ولو علمها لم يتعرّض لذلك الردّ». أبو الحسن بن القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٣٠. وقصد يحيى بكتاب **التصفح** كتاب الجبّائي **تصفح السماء والعالم** ويسمّى أيضاً كتاب **نقض السماء والعالم**. لكنّ هذا الموقف لم يمنع ابن عدي من الردّ على المتكلّمين في عدّة مسائل كلاميّة تناولها في بعض كتبه. انظر عناوين مؤلّفاته الدالّة على ذلك في **المصدر نفسه**، ص ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

ج ـ الطابع الحجاجي

نعني بالطابع الحجاجي قيام الكلام العلمي على المناظرة والجدل واستحضار الآخر المخالف وإقامة الحجّة عليه. فليس الكلام مجرّد خطاب مرسل، لذلك لا تندرج فيه العقائد والمقالات إلاّ إذا كانت مدعومة بالحجج المثبتة مقرونة بالردود على الآراء المناقضة. ودفع الطابع الحجاجي المتكلّمين إلى تطوير قواعد عامّة في الجدل والمناظرة وضبط آدابٍ تُوَجِّهُهُما وأسسٍ إبستمولوجيّة تَحْكُمُهما.

يتجلّى الطابع الحجاجي لعلم الكلام في بنيته الداخليّة، فهي قائمة على عرض الرأي والاستدلال له وعلى استعراض آراء الخصوم والردّ عليها وافتراض ما يمكن أن يردّ به أصحابها على الاعتراضات والردّ على ردودهم المفترضة. ويتجلّى في جنس الكتب التي يميل المتكلّمون إلى تصنيفها، فأكثر ما يميلون إليه الردُّ على الخصوم ونَقْضُ مذاهبِهِمْ[1]، وهذا يكشفه الاستعراض السريع لمؤلّفاتهم، وتبدأ أسماء العشرات منها بعبارة «النقض على فلان» أو بعبارة «على فلان» اختصاراً[2]. ومن الظواهر التي أفرزها الطابع الحجاجي للكلام

---

(١) على سبيل المثال ذكر ابن المرتضى أنّ لأبي الهذيل العلاّف ـ وهو متكلّم مبكّر نسبيّاً ـ ستّين كتاباً في الردّ على المخالفين في دقيق الكلام وجليله. **المنية والأمل**، ص٢٥.

(٢) حتى كُتُبُ تفسيرِ القرآن تأخذ عند المتكلّمين طابعاً حجاجيّاً، فقد صنّف الأشعري كتاباً في التفسير جعله ردّا على تفسير الجبّائي والبلخي حفظ لنا ابن عساكر مقدّمته، وعنوانه الكامل هو **تفسير القرآن والردّ على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان ونقض ما حرّفه الجبّائي والبلخي في تأليفهما**. ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ص١٣٧ ـ ١٣٨.

العلمي الردّ على الكتب بكتب مماثلة، وقد يُرَدُّ على الكتاب الواحد بعدّة كتب، وعلى الردّ بردّ آخر فتنشأ سلسلة طويلة من الكتب الردود التي يحيل بعضها على بعض[1]. ويؤكِّدُ النظرُ في عناوين الكتب التي صنّفها شيوخ المعتزلة والشيعة والأشعريّة في الردّ على خصومهم الملاحظاتِ التالية:

المصنّفون المعتزلة: تستهدف ردودهم في المقام الأوّل آراء معتزلة آخرين، ممّا يكشف عن الحركيّة الفكريّة المميّزة لهذه الفرقة وأهمّيّة الجدل الداخلي عندها وتنوّع الرؤى في صلبها. ويردّ مصنّفو المعتزلة في الأغلب على معتزلة آخرين معاصرين لهم، لكنّهم قد يردّون على شيوخ سابقين أيضاً. وتستهدف ردودهم بدرجة ثانية مفكّرين انشقّوا عن المعتزلة ـ وفي مقدّمتهم ابنُ الراوندي ـ، وبدرجة ثالثة المخالفين للمنزع المعتزلي من داخل الفضاء الإسلامي ـ وأبرزُهُمْ الجبريّةُ والمشبّهةُ وغُلاة الشيعةُ ـ، والمخالفين من أرباب الملل والنحل غير الإسلاميّة، وفي مقدّمتهم الثنويّةُ والفلاسفةُ.

المصنّفون الشيعة: يلاحظ المتتبّع لمصنّفاتهم أنّ أغلب ردودهم تتعلّق بموضوع الإمامة ومذاهب خصومهم فيها. وتختلف الأطراف التي يردّون عليها باختلاف اتّجاه المصنّف والمرحلة التي عاش فيها. فقد غلب على الشيعة المتأثّرين بالاعتزال في القرنين الثالث والرابع استهدافُ صنفين آخرين من الشيعة في مصنّفاتهم: الغلاة، ومن سُمّوا بأهل الحشو. وبداية من القرن الخامس أصبح الخصم اللدود لمتكلّمي الشيعة هم أهل السنّة، ولا سيما الحنابلة والأشاعرة منهم.

---

(١) مثال ذلك ردّ ابن الراوندي على كتاب الجاحظ **فضيلة المعتزلة** بكتاب **فضيحة المعتزلة**، وردّ الخيّاط على كتاب ابن الراوندي بكتاب **الانتصار**.

المصنّفون الأشاعرة: تستهدف ردودهم بالدرجة الأولى الخصوم من داخل الملّة باعتبارهم مبتدعة ضلاّلاً، وأبرزهم المعتزلة والمشبّهة. وتستهدف بدرجة ثانية أرباب الديانات الأخرى والفلاسفة، ويمكن اعتبار العناية الفائقة بصنف الفلاسفة ومحاولة تفنيد آرائهم خاصّيّة أشعريّة. ويلاحَظ أنّ الكثير من مصنّفات الأشاعرة لا تقتصر على عرض مقالات المسلمين والردّ عليها، بل تضمّ إليها مقالات أهل الكتاب و"الملحدين". ويُعدّ هذا الجمع والتوسيع تطوّراً مهمّاً في التصنيف الإسلامي في موضوع الأديان والمذاهب.

إنّ الطابع الحجاجي يعبّر من جهة عن الوجه العلمي للكلام، إذ لا إمكان لقيام خطاب كلامي يخلو من الاعتراض والدفاع والاستدلال. ويعبّر من جهة أخرى عن وجهه الإيديولوجي، إذ يجعل الحقيقةَ موضوعَ صراع بين أطرافٍ متناقضةٍ لا تقبل بفكرة اشتراك الجميع فيها؛ فيجتهدُ كلّ واحد منها في إثبات أنّه الحائز عليها. وبدافع الحجاج والمغالبة كان المتكلّمون مدفوعين إلى استخدام كلّ الطرق الممكنة في إثبات الرأي الشخصي أو مقالة الفِرْقَةِ ودحض مقالاتِ الخصوم. فلا مانع عند أحدهم مثلاً من التسليم برأي المخالف وإن كانَ خاطئاً من أجل البرهنة على صحّة رأيه هو[1].

* * *

(١) جسّد الغزالي المتكلّمُ هذا الموقفَ حين عدّ من مدارك العقول التي تُصنع منها القياساتُ العقليّةُ السمعيّاتِ والإجماعَ والتواترَ والأصلَ المأخوذَ من معتقدات الخصم ومسلّماتِه، لكنّه عبّر عن وعيه الصريح بنسبيّة هذه الطرق وأكّد أنّها دون الطرق العقليّة المحضة مَرْتَبَةً. الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ص ٥٠ ـ ٥٣.

بعد بداية سياسيّة دامت زهاء القرن أخذ الجدل الديني منذ أواسط القرن الثاني يبحث لنفسه عن معقوليّة نظريّة ويتشكّل في قالب علمي ويتّخذ صورة النسق المكتفي بذاته من حيث المبادئ والمسائل وطرق الاستدلال، وهو ما أدركه بصورة تامّة وواضحة في عهد الجُبّائيّيْن أبي علي (ت٣٠٣/ ٩١٥) وأبي هاشم (ت٣٢١/ ٩٣٣)، وانتهى في مرحلة التفاعل الإيجابي الواسع مع الفلسفة في القرن الخامس/ الحادي عشر إلى أن عُدَّ العلمَ الكلّي ورئيسَ العلوم الدينيّة قاطبة لأنّه ينظر في أعمّ الأشياء ـ أي المعلوم ـ، ويتدرّج منه إلى الأقلّ عموميّة تاركاً التفاصيل والأمور العمليّة للعلوم الأخرى مؤكّداً حاجتها جميعاً إليه.

وكانت المزيّة الأولى لهذا العلم مقارنةً بما كان عليه حال الفكر العقائدي قبله هي تغليبُ النظر على العمل وتقديمُ القضايا الميتافيزيقيّة على القضايا الاجتماعيّة والاستنادُ في إثبات الرأي ومجادلة الخصوم إلى قواعد عقليّة متّفق عليها، وهو ما جعله جديراً باسم العلم وما عكسته بوضوح عناوين مصنّفات المتكلّمين في هذه المرحلة. وفرض هذا العلم نفسه شيئاً فشيئاً على مجمل الفرق الإسلاميّة بما فيها الشيعة الزيديّة أوّلاً والإثنا عشريّة لاحقاً، والخوارج[1]، بل والحنابلة

---

(١) أهمّ نموذج لذلك في ما وصلنا من مؤلّفات الخوارج كتاب المتكلّم الإباضي أبي عمّار عبد الكافي بن أبي يعقوب التناوتي (ت قبل ٥٧٠/ ١١٧٤)، **الموجز**. وهو محرّر على الطريقة التقليديّة المتّبعة في كتب علم الكلام، وليست فيه طرافة أو تميّز يُذكران، وقد وافق في معظمه آراء أهل السنّة وفي بعضه آراء المعتزلة. نشره عمّار الطالبي في جزأين ضمن كتابه **آراء الخوارج الكلامية**، الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.

أيضا بداية من القاضي أبي يعلى محمّد بن الحسين الفرّاء (ت٤٥٨/ ١٠٦٥) صاحبِ كتاب **المعتمد في أصول الدين**[١].

لكنّ هذا التحوّل لم يَغْنِ القطع الكلّي مع كلّ ما هو سياسي. فقد ورث الكلام العلمي من الجدل السابق مجمل مشاكله وقضاياه، ولم يكن تجاوزاً للماضي إلاّ من حيث إنّه وَضَع تلك المشاكل والقضايا في نسق أشمل وأعاد صياغتها على نحو نظري وجعل ما كان كلّيّاً، مثل إسقاط الإيمان بالذنب واختزال الديانة في الموقف السياسي وحمل الإسلام برمّته على فرقة بعينها، مجرّدَ جزئيّة من جزئيّاته تعالَج عادة في الأبواب الأخيرة من كتب الكلام. وقد حدث ذلك في إطار المهمّة التي ندب روّادُ علم الكلام أنفسَهم إليها، وهي صياغة العقيدة الإسلاميّة صياغة نظريّة معلّلة وتأسيسُها على تصوّر علمي للعالم وتصوّر أخلاقي للمجتمع تشفّ عنه أنساقُهم الكلاميّة المختلفة.

---

(١) حقّقه ونشره وديع زيدان حدّاد، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، وفيه يستعيد أبو يعلى آراء الأشاعرة ومقالاتهم في مسائل الكلام المختلفة ولا يكاد يخالفها في شيء.



الفصل الرابع
الكلام العلمي

بفضل التحوّل الذي تكلّمنا عليه في الفصل السابق أصبح الكلام علماً يمتلك مقوّمات العلميّة كما عرفتها الثقافة الإسلاميّة قديماً. وحسب محمد عابد الجابري يعني العلم أو الفنّ باصطلاح القدماء «مجموعة منظّمة من المعارف حول موضوعات محدّدة» هي بالنسبة إلى علم الكلام ذات اللّه وصفاته وأفعاله[1]. لكنّ هذا تعريف منقوص لأنّ العلم عند القدماء لا يتحدّد بموضوعاته فحسب، بل بمنهجه أيضاً. وقد جعل الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥) لعلم الكلام حين تكلّم عليه مدافعاً عن شرعيّته وضرورته الدينيّة في رسالته **الحث على البحث** ركنين متضامنين هما: مسائله وهي قضايا الاختلاف فيه، ومناهجه المعتمدة في المخاصمة والمناقضة والمغالطة والاستدلال[2].

ومنذ وقت مبكّر نسبيّاً يصعب تحديده بدقّة ظهر تقسيم لمسائل

---

(١) الجابري، «مدخل عامّ في تاريخ علم الكلام»، ضمن **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة** لابن رشد، ص١٤.
(٢) الأشعري، **الحث على البحث**، ص ص١٣٦ ـ ١٤٧.

علم الكلام إلى صنفين مختلفين من حيث الموضوع ودرجة التعقيد والأهمّيّة الدينيّة، سُمّي أحدهما "دقيق الكلام" أو "لطيف الكلام" وسُمّي الآخر "جليل الكلام" أو "جليّ الكلام"، الأوّل يُعنى بالمسائل الطبيعيّة والثاني بالمسائل المتّصلة بالألوهيّة. لكنّ هذا التقسيم رغم إغرائه لا يعبّر عن نظرة شاملة إلى مسائل العلم خصوصاً تلك التي تسرّبت إليه لاحقاً بفعل تأثير الفلسفة، مثل المسائل المعرفيّة والأنطولوجيّة؛ فهذه لا يمكن ردّها إلى أحد القسمين. وهناك مسائل أخرى أقدم لا تجد مكانها في تقسيم الكلام إلى دقيق وجليل، مثل الإمامة والتكليف ومسائل الآخرة؛ وهذه ابتدع لها المتكلّمون قسماً خاصّاً سمّوه السمعيّات ووضعوه مقابل المسائل الأخرى التي أدرجوها في باب العقليّات[1].

ولعلّ الأنسبَ أن نردَّ جملةَ مسائلِ علم الكلام إلى خمسِ قضايا متباينةٍ من حيث الموضوعُ والخصائصُ متكاملةٍ من حيث الوظيفةُ، هي: **المعرفة** (أنواع المعارف وطرق الاستدلال)، **الموجود** (الوجود والعدم والحال، الواجب والممكن والمستحيل)، **الألوهيّة** (ذات اللّه وصفاته)، **العالَم** (الجواهر، الأعراض، الطبائع، السببيّة...)، **الإنسان** (الروح، البدن، التكليف، العقل، الإرادة، الفعل، الأخلاق، التاريخ، المصير). لا شكّ في أنّ هذه القضايا الخمسَ رغم تبايُنِها شديدةُ الترابطِ في صلب الفكر الكلامي، وذلك راجع إلى اندراجها في نسق معرفي خاصّ يجسّده علم الكلام ويمكن ملاحظته في ثلاثة مقوّمات كبرى يتأسّس عليها هذا العلم هي المنظومة الأصوليّة، والنظرة الذرّيّة إلى للعالم، والمنهج العقلي في الاستدلال.

---

(١) راجع: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص٤٦ ـ ٥٠.

١ ـ المنظومة الأصوليّة

لا شكّ في أنّ كثيراً من الاعتقادات الكلاميّة توجد جذورها وكثير من عناصرها في القرآن. لكن ليس القرآن هو الذي شكّلها تشكيلاً نسقيّاً، وإنّما حدث ذلك في إطار علم الكلام. فلم تكن الأصول منذ البداية أصولاً، ولم تكن هي الأسبق في الظهور، بل كانت تظهر المشكلة الجزئيّة أوّلاً، ثمّ يُشتقّ منها الأصل العامّ. من أمثلة ذلك أنّ ظهور أصل التوحيد كان مسبوقاً بظهور مشكلة عُدّت لاحقاً مسألة فرعيّة من مسائله، هي مشكلة خلق القرآن. فقد برزت هذه المشكلة أوّل الأمر مع الجعد بن درهم (ت١٢٤؟/٧٤١)، ثمّ اكتست مع الجهم بن صفوان (ت١٢٨/٧٤٦) مزيداً من الأهمّيّة ووُضعت في إطار أشمل هو نفي الصفات. وفي مرحلة ثالثة أُدرجت هي ومشكلة الصفات في مفهوم أشمل سمّي التوحيد. وقبل أن يظهر أصل العدل خاض بعض الناس في مشكلة القدر وأفعال العباد وعلم الله، لكنّ المعتزلة ربطوا بين هذه المسائل ومسائل أخرى استحدثوا الكلام فيها، كالإرادة واللطف والصلاح، وجعلوها جميعاً دائرة على أصل واحد جامع سمّوه عدلاً. وأصل المنزلة بين المنزلتين كان ارتقاء بمشكلة سياسيّة في الأصل ـ هي وضع مرتكب الكبيرة في المجتمع الإسلامي ـ إلى مرتبة الأصل من أصول الدين بعد إضفاء طابع عقائدي عليها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنّ نشأة الأصول متأخّرة عن نزول الوحي، فلم يُؤثَر عن أجيال المسلمين الأولى حديث عن أصول الدين وتمييز لها عن فروعه، ولعلّ ذلك استمرّ حتّى أواخر القرن الثاني. وممّا له دلالته في هذا

السياق أنّ مؤسّس أصول الفقه الإمام الشافعي (ت٢٠٤/ ٨١٩) لم يستعمل في **رسالته** المشهورة مفهومي الأصل والفرع. وكان بعض الخوارج يُكْفِرون بالذنب وإن صغُر، وغلاة الشيعة يقرّرون من الاعتقادات ما شاءوا بلا ضابطٍ عقلي أو سمعي متّفَقٍ عليه، ولم يميّز المحدّثون والحنابلة في عقائدهم المختلفة بين أصول وفروع[١].

إذا كان القرآن لا يميّز بين أصول وفروع فعلى أيّ أساس ميّز المتكلّمون بينهما؟ هل يكون تحديد أصول الدين ـ وهي الركن الأهمّ في الدين، إذ على أساسه يتحدّد الانتماء إليه أو الانفصال عنه ـ مستنِداً إلى معطيات تقع خارج الدين؟ صحيح أنّ المعتزلة ساقوا الكثير من الآيات في إثبات أصولهم الخمسة، لكنّ الذي وجّههم نحو هذه الأصول دون سواها كان في واقع الأمر أحداثاً واقعيّة عاشوها على صلة بالنزاع السياسي والصراع بين الفرق ولم يكن التأمّل المجرّد في القرآن. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الشيعة وأهل السنّة حين ضبطوا أصول دينهم. وربّما كان التوحيد هو الأصل الوحيد الذي كانت له مكانة محوريّة ظاهرة في القرآن والتجربة النبويّة، وذلك ما يفسّر إجماعهم عليه مع اختلافهم في تأويلهم.

إنّ أصول الدين ابتكار كلامي معتزلي يهدف إلى وضع أسس مبدئيّة للاجتماع والافتراق وإلى الحدّ من ظاهرة الانقسام اللامتناهي

---

(١) انظر «أصول السنّة» كما ضبطها محمّد بن عكاشة، وكيف جمع فيها بين الرضا بالقضاء والأخذ بما أمر الله والنهي عمّا نهى عنه وترك المِراء والجدل والخصومات في الدين والمسح على الخفّين والصلاة على من مات من أهل القبلة والصبر تحت لواء السلطان على ما كان منهم من عدل أو جور. . . الملطي، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص١٥.

بين الفرق وتفشّي ظاهرة التكفير وإباحة دم المخالف. فمن أجل وضع حدّ لهذا الوضع المتفجّر بدأت فكرة الأصول تظهر في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث باعتبارها مشروعاً يحتاج إلى التحقيق. كان ذلك جليّاً في كلام المأمون حين دعا سنة ٢٠٦/ ٨٢١ المتناظرين من المتكلّمين في مجلسه إلى أن يجعلوا بينهم أصولاً يرجعون إليها إذا اختلفوا. وهذا يؤكّد من جهة تأخّر فكرة الأصول الجامعة، ويبيّن من جهة أخرى أنّ غاية السلطة العبّاسيّة كانت حصر الخلاف بين الفرق في حدود لا تتعدّاها وإيجاد أرضيّة مشتركة بين الفرقاء.

كان المأمون يفهم من الأصول ما ينبغي أن يلتقي عليه المسلمون ولا يجوز أن يختلفوا فيه. ندرك ذلك من كلامه حين انتهض للفصل بين المتناظريْن الشيعيّيْن المختلفيْن بين يديه محدّداً قانون التناظر بينهما: «اجعلا بينكما أصلاً، فإنّ الكلام فروع، فإذا افترعتم شيئاً رجعتم إلى الأصول». وعدّد ما اعتبره أصولاً، فذكر ثلاثة أمور هي شهادة أن لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، والفرائض، والشرائع التي جاء بها الإسلام[1]. إنّ هذا التحديد يدلّ على أنّ الأصول التي يراها المأمون جامعةً للمسلمين مزيج من المبادئ الاعتقاديّة (الشهادتان) والأحكام الفقهيّة (الفرائض والشرائع). وهذا يعني أنّه في ذلك الوقت لم يكن منتبها إلى التحوّل الذي أحدثته أصول المعتزلة، وأنّه لم يكن يفصل بين مبادئ الكلام ومبادئ الفقه. ويبدو لنا متأكّداً أنّ أوّل من ضبط الأصول في عدد محدود وميّزها عن الفروع هم المعتزلة. فعلوا ذلك استجابة

(١) ابن طيفور، **كتاب بغداد**، ص٢٢.

لمتطلّبات موضوعيّة عامّة وتلبية لحاجات مذهبيّة خاصّة بالفرقة. ثمّ حذت حذوهم باقي الفرق سالكة في ذلك طرقاً مختلفة. ونرجّح أنّ الفضل الأوّل في هذا العمل يعود إلى أبي الهذيل العلاّف (ت٢٢٧/ ٨٤١)، ولا ينبغي أن تخدعنا الأخبار الكثيرة التي تنسبه إلى تلاميذ واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨) المباشرين وأحياناً إلى واصل نفسه[1].

وتعني الأصول في لغة المتكلّمين الأمور الاعتقاديّة التي ليس وراءها عمل، بينما تعني الفروع الأحكام الشرعيّة التفصيليّة[2]. وفي تعريف آخر تعني الأصول «كلّ ما هو معقول ويُتوصَّل إليه بالنظر والاستدلال»، وتعني الفروع «كلّ ما هو مظنون ويُتوصَّل إليه بالقياس والاجتهاد»[3]. إنّ لهذا التمييز قيمة إبستمولوجيّة مهمّة لأنّه يوضّح المنطلقات والنتائج المختلفة لكلّ من الكلام والفقه. فالأصول التي هي موضوع علم الكلام ذات طبيعة عقليّة، وهذا يجعل طريقة التحقّق من صدقيّتها هي النظر العقلي بأشكاله المختلفة. أمّا الفروع التي هي موضوع علم الفقه فذات طبيعة اجتهاديّة تخمينيّة، وهذا يجعل التحقّق من صدقها متعذّراً ويُلحقها بالمظنونات. ولهذا التمييز قيمة سياسيّة أيضاً، إذ كان الاتّفاق على الأصول هو الذي يحدّد

---

(١) ذكر الملطي أنّ بشر بن المعتمر مؤسّس الاعتزال البغدادي قصد البصرة وهو شاب، فلقي بها تلميذين لواصل هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني، فأخذ عنهما الاعتزال والأصول الخمسة وعاد بها إلى بغداد حيث نشرها بين الناس. **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص٣١.

(٢) ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٦٦.

(٣) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ص٤١ ـ ٤٢.

الانتماء إلى الفرقة[1]، أمّا الاتّفاق في الفروع فهو كالاختلاف فيها لا يترتّب عليه التقاء أو افتراق. من هنا اكتسبت الأصول أهمّيّة وخطورة، وأصبحت مادّة لمعارك شرسة بين الفرق تغري السلطة السياسيّة بالتدخّل وفرض وجهة نظرها الخاصّة إن استطاعت.

وقد سعت كلّ فرقة إلى بناء منظومتها الأصوليّة الخاصّة. فحصر المعتزلة أصول الدين في خمسة مبادئ هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعرف موقفهم الأصولي تطوّراً بفعل التطوّر الثقافي والسياسي، بمقتضاه تراجعت أهمّيّة الأصلين الأخيرين (المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بسبب طابعهما السياسي حتّى لم يعد ضروريّاً ذكرهما في المصنّفات المعتزليّة المتأخّرة، وأُلحِق الأصل الثالث (الوعد والوعيد) بالثاني (العدل) لأنه من متمّماته.

إنّ أصول المعتزلة ليست مجرّد مبادئ عامّة للاعتقاد، بل يمثّل كلّ واحد منها عنوان برنامج له انعكاسات واسعة ومباشرة على النظرة إلى العالم والمجتمع ونظامه. فالتوحيد يضع المعتزلة مقابل كلّ الجماعات الدينيّة التي تقول بتعدّد الآلهة بشكل ظاهر أو خفي: الوثنيّين لشركهم والنصارى لقولهم بالتثليث والمجوس لقولهم بالاثنين واليهود والمجسّمة من المسلمين لقولهم بالتشبيه. والعدل يعني تصوّراً للنظام الطبيعي ولأفعال الإنسان ودور الموجودات الغيبيّة في العالم وموقفاً من الخير والشرّ وتأسيساً للنظام الاجتماعي على مبدأ النفع وتركيباً لمنظومة الجزاء على منظومة الأفعال. والوعد والوعيد يعنيان ربطاً للفعل بالنتيجة والدنيا بالآخرة والإنسان باللّه وتأسيساً

(1) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٣٤٦.

للحرّيّة على قاعدة المسؤوليّة. والمنزلة بين المنزلتين تعني موقفاً من التاريخ الإسلامي وأحداثه الكبرى وتصنيفاً لمنازل الناس وتحديداً للعلاقة التي ينبغي أن تربطنا بهم بحسب أفعالهم. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعنيان موقفاً نقدياً من السلطة والتزاماً نضاليّاً بقضايا المجتمع وسعياً إلى إصلاح النظام بما يجعله أكثر فائدة للناس.

أمّا الشيعة بمختلف اتّجاهاتهم فهم وإن كانوا مختلفين في الأصول فإنّهم باستثناء الزيديّة متّفقون على تقديم الإمامة على ما عداها واعتبارها أهمّ الأصول ومدخلَ الإسلام وطوقَ النجاة. فقد حصر الكليني الأصول في الإيمان بما جاء به الرسول، والعمل بمقتضاه، والولاء للإمام، واعتبر الإمامة أفضل الثلاثة[1].

وأمّا الأشاعرة وأهل السنّة عموماً فلم يُبدوا اهتماماً خاصّاً بعدد الأصول، ويبدو الغالب عليهم هو اعتبار كلّ المسائل الكلاميّة المهمّة أصولاً. فقد جعل البغدادي الأصول التي يجمع عليها أهل السنّة خمسة عشر أصلاً[2]، وجعل تصوّر العالم في بعديه الميتافيزيقي والكوسمولوجي الطبيعي من ضمنها وعدّها من أركان الاعتقاد السنّي وأصوله، واتّخذ الموقف نفسه من نظريّة المعرفة[3]. وأدخل في هذه الأركان الخمسة عشر الإقرار بقواعد الإسلام الخمس: الشهادتين وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت[4]، وأدخل فيها

(١) الكليني، **أصول الكافي**، ج٣، ص ص٣٠ ـ ٣١.
(٢) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٣٢٣.
(٣) **نفسه**، ص ص٣٢٤ ـ ٣٣١.
(٤) **نفسه**، ص٣٤٥.

أحكام الأفعال الخمسة التي هي موضوع اهتمام أصول الفقه: الواجب والمحظور والمسنون والمكروه والمباح[1]، والمسائل السياسيّة كالإمامة[2] والموالاة[3] والمعاداة[4].

بماذا نفسّر التجاء الفرق وفي مقدّمتها المعتزلة إلى وضع أصول للدين والتمييز بينها وبين الفروع؟ نردّ ذلك إلى ثلاثة عوامل:

■ **العامل الأوّل** هو الحاجة إلى التخلّص من حالة تكاثر المقالات وعدم خضوعها لضوابط تيسّر السيطرة عليها، وإلى تجاوز حالة الانقسام الداخلي في صلب الفرقة الواحدة وتساهل الفرقاء في إكفار بعضهم بعضاً وإباحة دماء خصومهم. فقد كانت المجموعة الصغرى تنفصل عن الفرقة الأمّ وتكوّن لها فرقة خاصّة بمجرّد الاختلاف معها في إحدى المقالات وإن كانت فرعيّة. وكان كلّ خلاف يستجدّ تتمخّض عنه مقالة جديدة بل مقالات، فكان لا بدّ من وضع أصول على أساسها يتمّ الالتقاء والافتراق وبها يثبت إيمان المرء أو كفره.

■ **العامل الثاني** هو توفير أرضيّة على أساسها يتمّ الصراع بين الفرق والتناظر بين الفرقاء تيسّر محاصرة الخصم وإثبات مروقه عن

---

(١) **نفسه**، ص٣٤٧.

(٢) **نفسه**، ص ص٣٤٩ ـ ٣٥٢.

(٣) **نفسه**، ص ص٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٤) **نفسه**، ص ص٣٥٣ ـ ٣٥٨. ولم تحدث مراجعة للفهم الأشعري لأصول الدين في اتّجاه مزيد من التدقيق والحصر إلاّ بداية من أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١) الذي ردّ أصول الإيمان إلى ثلاثة فقط: الإيمان بالله، والإيمان برسوله، والإيمان باليوم الآخر. انظر: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ص٧٣.

الدين. وكان المنهج الذي توخّاه المتكلّمون في مجادلة المخالفين ومحاصرة الزنادقة والمبتدعة يتمثّل في تعليق الإيمان الصحيح بأصول معلومة لا يغني معها مجرّد الإعلان الشكلي عن الإيمان والانتساب الفضفاض إلى ملّة الإسلام. بهذا الاعتبار يكون وضع الأصول وسيلة للكشف عن الزنادقة وأصحاب البدع المتماهين بغيرهم من المسلمين تمهيدا لمحاصرتهم وإجبارهم على التوافق مع اعتقاد الأكثريّة.

■ **العامل الثالث** يتمثّل في شعور أرباب الفرق بالحاجة إلى وضع أساس واضح للانتماء إلى الفرقة، به يَبين "أهل الحقّ" عن "أهل الزيغ"، وقد عمّ هذا الشعور بعد نجاح المعتزلة في وضع أصولها وتحوّلها إلى أساس صارم للانتماء إليها. فالأصول حسب عبد الجبّار بن أحمد «هي التي يجمع عليها المعتزلة وتتّفق عليها ممّا لا يُختار عليه ولا ريب فيه»، وهي التي تؤدّي إلى أن «نتميّز عن سائر المخالفين»[1]. وقد عانت المعتزلة بصفة خاصّة من مشكلة التداخل، إذ كان خصومها ينسبون إليها متكلّمين مشبوهين، أو ينسبونها هي إلى متكلّمين مُجمع على إدانتهم، مثل الجهم بن صفوان، بقصد تشويهها. وكان بعضَ المتكلّمين يُعَدُّون من المعتزلة، ثمّ أُنكِر انتماؤهم إليها[2]، فكانت الأصول الخمسة بمثابة الخطّ الواضح الذي يفصل بين المعتزلي وغير المعتزلي.

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٣٤٦؛ **شرح الأصول الخمسة**، ص١٢٤. وهذه الأصول حسب الملطي هي «ملجؤهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع، وهم يتوالوْن عليها ويُعادُون عليها ويردّون الفروع بها». **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص٣٨. انظر أيضاً: ص ص٣٦ - ٣٧.

(٢) كان ضرار بن عمرو (ت٢٠٠؟/ ٨١٥) أحدهم. فقد اعتبره الملَطي رئيس =

لكنّنا لا نظنّ أنّ المعتزلة حين ضبطوا أصولاً للدين كانوا يفكّرون في وضع أصول خاصّة بفرقتهم تميّزها عن غيرها من الفرق بالرغم من أنّ هذا هو ما حصل تاريخياً. نعتقد أنّ غرضهم كان تحديد أصول عامّة للدين يلتقي عليها جميع المسلمين وتكون بمثابة الإطار المحيط باختلافاتهم. لكنّ ذلك لم يتحقّق لسببين: **الأوّل** أنّهم أدخلوا ضمن هذه الأصول بعض مقالاتهم الخاصّة التي لم يكن يسع أكثرَ معاصريهم من المسلمين القبولُ بها، نقصد مقالة المنزلة بين المنزلتين. و**الثاني** أنّهم فسّروا الأصول التي يمكن أن تكون محلّ اتّفاق مبدئي بطريقة لا تسمح للآخرين بمشاركتهم فهمهم لها، لذلك كان لهم في كلّ أصل من الأصول مخالفون مسلمون. والذي حصل تاريخياً هو أنّ كلّ مجموعة دينيّة نظرت إلى أصول الدين من زاوية تفكيرها وظروفها الخاصّة.

إنّ الحرص الشديد الذي أبداه المسلمون منذ وقت مبكّر نسبياً

مدرسة البصرة قبل أبي الهذيل. **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص٣٠. ووصفه الشهرستاني هو وحفص الفرد والحسين النجّار بأنّهم «جماعة من المعتزلة متوسّطين»، بمعنى أنّهم وافقوا شيوخ المعتزلة في مسائل وخالفوهم في أخرى. **الملل والنحل**، ص٣٠. وعدّه ابن الراوندي من شيوخ المعتزلة الكبار، لكنّ الخيّاط نفاه عنهم. الخيّاط، **الانتصار**، ص ص١٣٣ ـ ١٣٤. وأرجع عبد الجبّار بن أحمد نفي المعتزلة له إلى قوله بالكسب. **فضل الاعتزال**، ص٢٠١. ولم يترجم له ضمن المعتزلة الكعبي ولا عبد الجبّار ولا ابن المرتضى. لكن ترجم له ضمنهم كلّ من ابن النديم، **الفهرست**، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥، واعتبره من «بدعيّة المعتزلة»، والناشئ الأكبر (ت٢٩٣/ ٩٠٥) في **أصول النحل** المنحول عليه، وتحفّظ ـ مثل ابن النديم ـ على بعض بدعه. راجع: J. Van Ess, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», *R. E. I.*, pp. 37 - 38.

على بناء تصوّر عقدي سمّوه بأسماء شتّى (أصول الدين، الإيمان، العقيدة. . .) يدلّ على أنّ الاعتقاد كان عنصراً أساسيّاً في تمثّلهم للإسلام. نتأكّد من ذلك حين نعلم أنّ كتب الحديث أيضاً خصّصت في متونها أقساماً مهمّة للعقائد، وأنّ المفسّرين وقفوا طويلاً عند آيات العقيدة، وأنّ بعض الفقهاء عدّوا مسائل الإيمان فقها أكبر، وأنّ كثيراً من المتصوّفة جاروْا المتكلّمين وأثبتوا في بداية كتبهم عقيدة تشتمل على مجمل العناصر التي تتكوّن منها العقائد الكلاميّة.

٢ ـ النظرة الذرّيّة إلى العالم

لم يبْنِ المتكلّمون رؤيتهم للعالم دفعة واحدة، بل احتاجوا في ذلك إلى وقت وتفكير وتفاعل وأخذ وردّ. ويمكن التمييز في هذه العمليّة بين مرحلتين مختلفتين:

مرحلة أولى تصادف الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهي طبقة أبي الهذيل العلاّف (ت٢٢٧/ ٨٤١) وإبراهيم النظّام (ت٢٢١/ ٨٣٥) ومعاصريهما، وتتميّز بتعدّد الرؤى الفيزيائيّة مع عدم هيمنة أيّ منها. كان متاحاً للكلام في هذه المرحلة إمكانيّات مختلفة للإجابة عن الأسئلة والإحراجات التي واجهته، وكان المتكلّمون الإلهيّون الأوائل يتمتّعون بظرف خاصّ يتمثّل في التفكير في قضايا لم تُحسَمْ المواقفُ بشأنها بعدُ. فكانوا يتمتّعون حقّاً بإمكانيّة الاختيار وبالمسؤوليّة عنه خلافاً للأجيال التالية التي كانت مقيَّدَةً بما وضعه سلفُها مضطرَّةً إلى الانخراط في الطرق المسلوكة وإلاّ عُدّت محدِثَةً مارقة.

وتعرَّض للنقد في هذه المرحلة المبكّرة جميع المتكلّمين الذين

اقترحوا تصوّراً ما للعالم والطبيعة، مثل هشام بن الحكم (ت١٧٩/ ٧٩٥) وضرار بن عمرو (ت٢٠٠؟/ ٨١٥) وأبي بكر الأصمّ (ت٢٠١/ ٨١٦) ومعمّر بن عبّاد السلمي (ت٢١٥/ ٨٣٠) وإبراهيم النظّام (ت٢٢١/ ٨٣٥) وأبي الهذيل العلاّف (ت٢٢٧/ ٨٤١)(١). ويدلّ ذلك على أنّ أيّاً من هؤلاء المتكلّمين لم تحظ وجهة نظره بإجماع أهل عصره، وعلى أنّ جميع الرؤى المقترحة كانت لا تزال قيد التكوين وأنّها تنطوي على ثغرات مهمّة وأنّ ما يقبل الإصلاح منها ويُظهر كفاءة أعلى في خدمة أصول الدين هو المؤهّل للبقاء أكثر من غيره. وكانت الرؤية الأوفر حظّاً تاريخيّاً من بين هذه الرؤى هي رؤية أبي الهُذيل العلاّف القائمة على ثنائيّة الأجسام والأعراض.

وفي **مرحلة ثانية** ـ وبدايتها مع أبي علي الجبّائي (ت٣٠٣/ ٩١٥) ـ تمّ الاحتفاظ بالتصوّر الذرّي الذي اقترحه العلاّف بعد إدخال بعض الإصلاحات عليه، والتخلّي عن جميع الحلول الأخرى. لم يحصل هذا الاستصفاء فجأة، وإنّما احتاج إلى جهد وصراع ضدّ النظريّات الكلاميّة الموازية لا سيما نظريّتي الطبائع والكمون اللتين قال بهما النظّام وبعض تلاميذه، وضدّ النظريّات الفلسفيّة ذات الاتّجاه الأفلاطوني المحدث التي أخذت في التبلور عند الفلاسفة المسلمين بداية من أبي يوسف يعقوب بن أسحاق الكندي (ت٢٥٢؟/ ٨٦٦). ونتج عن هذا التطوّر أن صار علم الكلام يتكوّن من مجالين مختلفين

(١) راجع تصوّرات هؤلاء في الأعمال التالية: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص١١٣ ـ ١٩٠؛ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*; Richard Frank, *Beings and their attributes; Remarks on the Early Developpments of the Kalam*; J. Van Ess, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme».

لكنّهما متكاملان إذ يحتاج كلّ منهما إلى الآخر، هما الألوهيّة والطبيعة. ولم يكن هذا التوسيع في أفق التفكير ممكناً لو لم يوسّع المتكلّمون من مجال نظرهم ولم يعتبروا الكلام في الألوهيّة مستلزماً للكلام في الوجود بأسره.

لماذا سادت النظريّة الذرّيّة دون غيرها؟ كان لا بدّ من تجاوز اختلاف الرؤى الذي ميّز الطبقة السادسة من متكلّمي المعتزلة من أجل إنقاذ وحدة هذه الفرقة من جهة وإضفاء طابع علمي متناسق على الرؤية الكلاميّة للعالم من جهة أخرى. وكان من الطبيعي أن يؤدّي اعتدال الحلول التي اقترحها العلاّف وميل منافسيه إلى الحلول الجريئة والاستفزازيّة في بعض الأحيان إلى هيمنة آراء الأوّل دون الثاني على الفكر الاعتزالي أوّلاً ثمّ على الفكر الكلامي بصفة عامّة. كانت الإطاحة بنظريّات رجال مهمّين يملكون شخصيّات قويّة وذكيّة كهشام بن الحكم وضرار والنظّام أمراً شبه محتوم لأنّهم تميّزوا باقتراحات خارجة بحدّة عن المألوف المقبول. فقد قال هشام بقيام الحوادث بالذات الإلهيّة وأنكر الجزء الذي لا يتجزّأ. وأنكر ضرار وجود الجواهر والأجسام ولم يعترف إلاّ بالأعراض التي كان يسمّيها أبعاضاً، وهو ما ترتّبت عليه نتائج نظريّة وعمليّة خطيرة. وقال النظّام بالصرفة والطفرة والكمون وفعل الطباع وبتعذّر قدرة الله على الظلم، وهي أمور تصدم الحسّ الديني، وأخذ بفكرة الامتزاج، وهي فكرة ثنويّة كان من المفروض أن يقاومها[١].

إنّ هذا التعليل لا يعني إنكار القيمة العلميّة للنظريات المطاح

---

(١) راجع: محمد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص ١٤٠ ـ ١٤٤.

بها ونفي جدواها العمليّة في إثبات العقائد الدينيّة[1] أو الاستنقاص من فضل أصحابها على الكلام. ولعلّ من أبرز وجوه هذا الفضل إسهامهم في إنضاج النظريّة الذرّيّة بتقديم النموذج الاختباري الأوّل لها (حالة ضرار) أو النقيض الدافع إليها (حالة النظّام). ما نريد قوله هو أنّ الذرّيّة كانت النظريّة الفيزيائيّة الأقدر على إثبات وجاهة الاعتقاد الإسلامي؛ فهي إذ تتصوّر الموجودات أجزاء ذات نهاية في التجزّؤ وسلبيّة في وجودها واستمرارها وفعلها تجعل العالم مفتقراً إلى اللّه افتقاراً تامّاً وتوفّر لتدخّل الغيب معقوليّة علميّة، وهذا ما كان المجتمع الإسلامي في حاجة إلى إثباته. وما آراء أبي الهذيل العلاّف الدقيقة في ما كان ويكون وما يتناهى وما لا يتناهى والبعض والكلّ وما يعلمه اللّه وما يقدر عليه وما يُبقيه وما يُفنيه إلاّ استجابةً كلاميّة لهذه الحاجة. فهي آراء تثبت محدوديّة العالم وأنّه ليس مطلقاً ولا إلهاً بل يحتاج إلى إله غير محدودٍ يخلُقه ويسيّره[2].

ولئن كان لا يسعنا في هذا الحيّز المحدود أن نفصّل القول في أسس التصوّر الكلامي للعالم ونوضح مستنداته الفلسفيّة والطبيعيّة فإنّه يسعنا استجلاء خصائصه العامّة التي يمكن في رأينا ردّها إلى سبع:

■ التمييز الجذري بين اللّه والعالم. فاللّه ليس جزءاً من العالم وليس شبيهاً به ولا قائماً فيه.

---

(١) من ذلك استخلاص النظّام من اجتماع الضدّين في جسم واحد على خلاف طبعهما الدليل على أنّ قاهراً قهرهما على الاجتماع، هو اللّه. انظر: الخيّاط، **الانتصار**، ص٤٦.

(٢) انظر هذه الآراء وما تعرّضت له من نقد في: **المصدر نفسه**، ص ص٧ ـ ١٠، ١٣ ـ ١٤.

■ النظرة الحسّيّة إلى العالم. فالمتكلّم لا يقرّ بموجودٍ في العالم إلاّ إذا كان مادّيّاً يقبل الملاحظة والوصف. وكلّ ما يعترف بوجوده فيه هو من طبيعة مادّيّة، بما في ذلك العقول والنفوس والملائكة والشياطين.

■ ردّ جميع موجودات العالم، بما في ذلك المكان والزمان، إلى عنصرين اثنين مترابطين لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، هما الجواهر والأعراض. ومن اجتماع هذين العنصرين تتشكّل الأجسام التي يشتمل عليها العالم.

■ عدم التمييز بين جواهر الأجسام الأرضيّة وجواهر الأجسام السماويّة. فالجواهر كلّها متجانسة لا يختلف بعضها عن بعض إلاّ بما يقوم بها من أعراض مختلفة، وهذا يجعل الاختلاف مرهوناً بالأعراض لا غير.

■ تخضع الجواهر لأحكام (قوانين) واحدة وكذلك الأعراض، إلاّ أنّ أحكام الأولى غير أحكام الثانية. وبسبب هذه الوحدة في الأحكام لم يميّز المتكلّمون من حيث الطبيعة وطريقة الاشتغال بين جوهر وجوهر، وبين الأعراض المادّيّة كالألوان والطعوم والروائح والأعراض المعنويّة كالعلوم والاعتقادات والإرادات والقُدر.

■ لأنّنا لا نعرف عن ذات اللّه شيئاً فإنّ التمييز بين اللّه والعالم لا يستند إلاّ إلى صفات كلّ منهما وأفعاله. وأهمّ صفةٍ للّه هي كونُهُ قديماً، فهذه الصفة تَضْمَنُ له التفرّدَ بالألوهيّة والكمال والفاعليّة المطلقة. وأهمّ صفة يتّصف بها العالم هي كونه محدَثاً، وتعني أنّه محدود خاضع لفاعليّة خالقه.

■ الإنسان أحد موجودات العالم لكنّه موجود نوعي من حيث

إنه يملك ما لا تملكه الحوادث الأخرى: العقل والإرادة. وهذا التميّز هو الذي أهّله لأن يتلقّى الخطاب الإلهي ويكون موضوع اختبار وتكليف في الدنيا ومحاسبة وجزاء في الآخرة.

تعكس هذه الخصائص الطابع الذرّي لرؤية المتكلّمين للعالم والطبيعة والإنسان، وهي رؤية مستمَدَّة من معارف العصر في هذه المجالات ومن تصوّرِ القدماء لكونٍ مُغْلَقِ الآفاقِ آليّ الحركةِ. لكنّها غير متطابقة مع رؤى الفلاسفة والطبائعيّين إلاّ في الخطوط العامّة لأنّها موضوعة لخدمة غرض يختلف عن أغراضهم. فالرؤية الكلاميّة موضوعة لإسناد التعاليم الدينيّة في مسائل الإيمان والتكليف والجزاء وإثبات أنّ كلّ ما في العالم واقع في قبضة اللّه الخالق العالم المحاسِب، وليست تصلح مثلاً لتفسير مرض من الأمراض وتحديد الدواء الملائم له، فذلك يستند إلى رؤية طبيعيّة أخرى تقول بالعناصر والطبائع الأربعة وتفسّر صحّة الإنسان واعتلاله بتفاوت النِّسب بينها. ولا هي موضوعة لتفسير ما يجري للأفراد والدول من أحداث، فذلك يُدرك بالنظر في أحوال الأفلاك ومواقع الكواكب والنجوم على طريقة المنجّمين، أو بالاستنجاد بحكمة الحياة والتاريخ كما ضبطها حكماء الهند والفرس وعلماء الأخلاق في سائر الأمم، أو بفهم قوانين المجتمعات والدول كما حاول تحديدها بعض الفلاسفة والمفكّرين أمثال أفلاطون وأرسطو وابن خَلدون. لذلك لا نعثر على أيّ توظيف مهمّ للذرّيّة الكلاميّة في هذه المجالات، وكتبُ الطبّ والهندسة والحيل والنجوم وغيرها لا تعتمد عليها أصلاً وإنّما تعتمد على نظريّات الفلاسفة وأصحاب التجارب.

٣ ـ الاستدلال العقلي

تمكّن علم الكلام من فرض نفسه طرفاً مهمّاً في الصراع الفكري داخل المنظومة الثقافيّة الإسلاميّة، ممثّلاً فيها الاتّجاه العقلي في مقابل الاتّجاه النقلي الذي كانت تمثّله عدّة علوم، منها الحديث والفقه والتفسير. وكان ظهور علم الكلام ونهوضه بهذا الدور ضروريّين لتحقيق التوازن في هذه المنظومة. فقد اكتفى معظم المحدّثين والفقهاء والمفسّرين بتكريس النقل، وسَعَوْا إلى تأسيسه على ثلاثة عناصر متجانسة: القرآن باعتباره عنصراً تكوينيّاً أوّليّاً ما فتئت أهمّيته تتعاظم ويتّسع حضوره في هذه الثقافة منذ فَرضت سلطة الخلافة مصحفاً موحّداً، والحديث النبوي وذلك بتحويل الروايات الشفويّة لأقوال الرسول إلى سنّة ما لبثت أن ارتقت إلى درجة الكتاب في الأهمّيّة بداية من عصر الشافعي (ت٢٠٤/ ٨١٩)، والمقالات التي صدع بها السلف ورُقّيت إلى مرتبة التعاليم الملزِمة التي يُتعبّد بها وتناط بها النجاة الدنيويّة والأخرويّة. ولم يكن هذا المنهج في البداية يتطلّب من الآخذ به سوى التسليم بما جاء به الشارع من دون بحث عن تناسق أو غائيّة أو تبرير.

وفي خضمّ الصراع الفكري وجد المتكلّمون أنفسهم يسيرون في اتّجاه آخر ويخوضون تجربة تركيبيّة لم تكن مريحة دائماً. كانوا مدعوّين إلى الإجابة عن الأسئلة والردّ على الاعتراضات والإلزامات التي تأتيهم من داخل المجال الإسلامي ومن خارجه، الأمر الذي اضطرّهم أحياناً إلى الجمع بين عناصر لا تجتمع. فجاءت مقالاتهم الأولى عفويّة تجريبيّة، وهذا ما أملى عليهم مراجعتها وتعديلها واستبدالها عند الضرورة. ولعلّ متكلّمي الإسلام لم يختلفوا من هذه

الجهة عن زملائهم المسيحيّين إلاّ في نوع الحلول التي التمسوها للمشاكل التي واجهتهم، وفي الأسلوب الذي اتّبعوه في بناء تلك الحلول. فقد لاحظ الفلاسفة اليونان المعاصرون للمسيحيّة الأولى وجود عناصر لامعقولة في التصوّر المسيحي للوجود، مثل الإيمان بالخلق الإلهي للكون في زمن محدّد فتساءلوا عمّا كان يصنع اللّه قبل ذلك، ومثل عقيدة الشعب المختار فتساءلوا عن علّة اختياره شعباً على حساب الشعوب الأخرى، ومثل تأخّر التجسّد الإلهي حتّى ظهور المسيح، وقرارِ اللّه تدمير العالم عند مجيء الساعة بعد أن خلقه وأتقن صنعه... إلخ، جعلت هذه المعتقدات إله المسيحيّة في أعين متأخّري اليونان إلهاً مستبدّاً، ذا نزوات غير متوقّعة. وكان على آباء الكنيسة، ولاسيما أوريجانوس Origène (ت٢٥٢؟م) وأوغسطينوس St. Augustin (ت٤٣٠م) أن يُضْفُوا المعقوليَّةَ على الأفعال الإلهيّة، فنشأت من ذلك التيولوجيا المسيحيّة [اللاهوت]. وكان من نتائج التصوّر المسيحي للإله باعتباره إلهاً ذا قوّة غير محدودة لا ندركه ولا نعرف أفعاله وقراراته سَلَفاً إقحام عنصر اللامعقول في الفكر على وجه لا يمكن اختزاله أو إزالته. فغدا الصراع بين المعقول واللامعقول أساسيّاً في الفكر الأوروبي، وهو ما تجلّى لاحقاً عند ديكارت Descartes (ت١٦٥٠م) في القول بحرّيّة الإله في خلق الحقائق الأزليّة، وعند هيجل Hegel (ت١٨٣١م) في نظريّته في التاريخ، وعند شلّنغ Schelling (ت١٨٥٤م) في فكرة اللّه باعتباره حرّيّة لامتناهية[1].

إلاّ أنّ علماء الكلام المسلمين لم يقبلوا بعنصر التناقض في

(1) P. Hadot, «Patristique», *E. U.*, t.17, p. 641.

الفكر والوجود، وسخروا من قول النصارى بالتثليث وبإلهيّة عيسى وتجسُّد اللّه في المسيح لأنّه بدا لهم قولاً متناقضاً[1]، وأخضعوا الموجوداتِ كُلَّهَا لأحكام واحدة متّسقة. ومن الطبيعي بعد ذلك أن لا يقرّوا بالتناقض في الدين والشريعة وأن يعملوا على تبديد ما يبدو فيهما من تناقض ظاهري، وتجلّى ذلك خاصّة في تعاملهم مع الوحي القرآني[2]. ويمتدّ مشكل التناقض إلى صنف من الآيات يبدو بعضها متضارباً مع بعض، لكنّ المتكلّمين والمفسّرين وعلماء القرآن لم يعترفوا ـ انسجاماً مع موقفهم العامّ ـ بتناقضها، والتمسوا تأويلها بما يلائم معقولهم الثقافي. لم يقبل المتكلّمون بالتناقض في الدين كما لم يقبلوه في الوجود والعقل، ولم تراودهم قطّ فكرة اعتبار اللامعقول عنصراً فكريّاً مقبولاً أو عنصراً مقوّماً للخطاب الديني.

---

(١) راجع: عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص ص ٢٤٩ ـ ٢٥٤. وقد لخّص هذا الباحث ما نحن بصدده بالقول: «. . . ففي حين يصرّ المسيحيّون على أنّ التجسّد سرّ لا سبيل إلى إدراك كنهه بالعقل البشري المحدود لا محالة، وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو تقريبه من الأفهام، يرفض المسلمون كلّ ما يتعارض والمعقول وما لا يمكن إقامة الدليل عليه بالبراهين العقليّة. وبما أنّ الأطراف الإسلاميّة في هذا الجدل من المتكلّمين، وخصوصاً من المعتزلة، فلا غرابة أن يكون موقفهم من النصارى امتداداً لموقفهم من التيّارات الإسلاميّة التي لا تبوّئ العقل نفس المنزلة التي يبوّئونها إيّاه في المسائل العقائديّة». **نفسه**، ص٣٦٣.

(٢) اعتبر المتكلّمون الوحي من جهة إلهيّاً، وأقرّوا من جهة أخرى بكونه موجوداً عندنا مقروءاً على ألسنتنا مكتوباً في مصاحفنا، والأمران متناقضان. لكنّهم لم يعترفوا بتناقضهما وبذلوا جهوداً ضخمة من أجل الخلوص إلى رأي متناسق في المسألة. فقال بعضهم بخلق القرآن، وقال بعضهم الآخر بالكلام النفسي، وتصوّر اللّه صنف ثالث على صورة الإنسان الناطق. . .

وكان الحلّ العامّ الذي ارتضَوْهُ لهذا المشكل هو أنْ رَدُّوا التباس خطابِ الشارع في المواضع التي يبدو فيها ملتبِساً إلى قصور طبيعي في اللغة، أوَ إلى ازدواجيّة الظاهر والباطن المتعمّدة في خطاب الشارع، أو إلى خطأ المفسّرين.

ولم يقتصر الدور الإبستمولوجي لعلم الكلام على إزالة التناقض من النواة الفكريّة الأولى التي يمثّلها الوحي، بل امتدّ إلى الفكر الناشئ على هامش هذه النواة، ساعياً إلى تجاوز تجريبيّته، غير مكتف بمجرّد التصريح بالمقالة دون استدلال أو الاستدلال عليها بأدلّة جزئيّة ظرفيّة غالباً ما تكون نقليّة. فاصطنع منهجاً في الاستدلال واعياً بنفسه ومتكاملاً يعتمد على العقل بمعنَيَيْهِ المنطقي والطبيعي. نقصد بالعقل المنطقي أربعة أشياء: اعتماد قاعدة عدم التناقض، واستخلاص النتائج من المقدّمات الثابتة، والعمل بمنهج السبر والتقسيم، وقياس الغائب على الشاهد. ونقصد بالعقل الطبيعي اعتماد قوانين الذرّيّة في وصف العالم وتفسيرِ حوادثه، وفي فهم الموجودات الغيبيّة وتحديد خصائصها[1]. وبفضل هذا التنظيم لبنية الاستدلال انتقل الفكر العقائدي الإسلامي من شكل المقالة الجزئيّة إلى النسق المبني على النظر، ومن الخطاب البليغ إلى الخطاب العلمي. ولئن لم يستغنِ عن الاستشهاد بالمنقول تماماً لاسيما من القرآن، فإنّ الغالب عليه كان هو الاعتماد على حجج العقل.

وقد فرضت هذه المنطلقات على المتكلّم أن يكون موقفه المعرفي متفائلاً دوماً. فهو لا يكتفي بنفي التناقض عن الموجود

(١) انظر توضيحاً لهذه المفاهيم في: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص٢٦٩ ـ ٢٩٥.

والعقل والوحي، بل يؤكّد أنّه في وسعه أن يعرف كلّ شيء قابل لأن يُعرَف وأنّ كلّ موجود هو قابل لأن يُعرَف فعلاً؛ ويذهب إلى أبعد من هذا، فيزعم أنّ المعدوم أيضاً قابل لأن يُعرَف جاعلاً مقولة المعلوم أعلى من مقولتي الموجود والمعدوم[1]. وهذا أملى عليه ألاّ يعترف بأسرارٍ في الدين كما اعترفت المسيحيّة، وألاّ يَقْبَلَ بوجودِ أشياءَ غيرِ قابلةٍ للفهم والتفسير والبرهنة، وأن يُجيزَ لنفسه الكلامَ على كلّ الأمور وإن غَمُضَتْ ويعتقدَ أنّ بالإمكان الوصولَ بشأنها إلى حقيقةٍ واحدةٍ ثابتةٍ[2].

مكّنت التقنيات الاستدلاليّة الجديدة التي اصطنعها علم الكلام القائمين عليه من عرض آرائهم وآراء خصومهم بوضوح والبرهنة على صحّتها أو بطلانها، ممّا ولّد خطاباً علمياً قادراً على إقناع الكثيرين. وهذا ما أعطى الفرق الكلاميّة صورة المدارس العلميّة وأبعدها كثيراً عن صورة الأحزاب السياسيّة المعتمدة على البلاغة اللفظيّة والعنف المسلّح أو المذاهب الفقهيّة المتقيّدة تقيّداً كاملاً بالنصّ. وكان المتكلّم يشعر بأنّ له وظيفة لا غنى للمجتمع عنها وسلطة لا تضاهيها سلطة أخرى، ليس فقط لأنّه يهتمّ بقضايا اعتقاديّة يحتاج الجميع إلى معرفتها، بل لأنّه أيضاً يملك طريق الحقيقة ويقدر على الاحتجاج والإثبات والدحض والإبطال والإقناع. فالنمط المعرفي الذي يسيطر

---

(١) حول ما سمّيناه «أنطولوجيا المعلوم» عند المتكلّمين، انظر: **المرجع نفسه**، ص ص٥٠ ـ ٥٥.

(٢) إنّ هذا الوصف أكثر ما ينطبق على المعتزلة. وكان من مآخذ الملطي على شيوخ هذه الفرقة أنّهم «لا يَدعُونَ ذكرَ بهيمة ولا طائر ولا شيء خلقه الله عز وجلّ إلاّ تكلّموا عليه». **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص٣٤.

عليه المتكلّم هو نمط المعرفة الحقيقيّة، أي المعرفة التي تتحدّد قيمتها بقدرتها على التعبير عن الحقيقة؛ وهذا النمط مرجعيّته هي العقل لأنّ العقل هو معيار الصحّة والخطأ. أمّا النمط المعرفي الذي يملكه الفقيه فهو المعرفة الشرعيّة، وهذا النمط يستمدّ مقبوليّته من تعبيره عن الوحي؛ لذلك كان على الفقيه أن يثبت شرعيّةَ ما يقترحه من أحكام بِرَدِّهَا إلى أصلٍ آخرَ مُسَلَّم بشرعيّته الدينيّة، ولا ينطبق ذلك إلاّ على الوحي أو ما يقوم مقامه، وهو يُحتاج في إثباته إلى علم الكلام.

لماذا اعتمد علم الكلام على العقل بصورة أساسيّة؟ ولماذا اختار المتكلّمون، لاسيما المعتزلة الذين كانوا أوّل من أرسى هذا التوجّه بصورة واعية تبجيل العقلِ ومنحَهُ المكانةَ الأولى من بين الأدلّة المتوفرة آنذاك؟ ثمّة عدّة أسباب حملت المتكلّمين على هذا الاختيار نحصرها في أربعة:

١ ـ ظهور وجوه من المحدوديّة النظريّة والعمليّة في النصّ القرآني مثل انعدام الجواب عن الإشكالات التي ظهرت في المجتمع بعد انتهاء نزول الوحي (كمشكلة مرتكب الكبيرة) وتضارب الآيات في بعض المسائل (كمسألة الجبر والاختيار)، واتّخاذ عدد من الفقهاء (مثل أبي حنيفة) ومن المتكلّمين (مثل النظّام) موقفاً سلبيّاً من الحديث النبوي لأسباب معرفية وسياسيّة.

٢ ـ ظهور الحاجة إلى بناء منظومات أصوليّة اعتقاديّة تتمتّع بحدّ أدنى من الانسجام والمنطقيّة والتجريد تتجاوز عفويّة نصوص الوحي وواقعيّتها وفوضى المقالات التي أنتجها المتكلّمون الأوائل بفضل تمييزها بين الجزئي والكلّي والفرعي والأصلي وردّها الأوّل إلى الثاني.

٣ ـ توسّع دائرة الجدل الكلامي وشمولها لمسائل فلسفيّة متنوّعة طبيعيّة وكوسمولوجيّة وميتافيزيقيّة ومواجهة المتكلّمين لخصوم مسلمين وغير مسلمين. هذا الواقع الجديد فرض على أرباب الصناعة اعتماد العقل في المناظرة والتصنيف بعد أن كان الجدل في القضايا السياسيّة والسلوك السياسي القويم يستند إلى الحجج النقليّة والمقبولات الدينيّة والمنطقيّة العامّة.

٤ ـ تفشّي النزعة الأسطوريّة في أوساط غُلاة الشيعة من تأليه للبشر وقبول بالخوارق من غير حدّ وادّعاء لحقائق لا سند لها، وشيوع القصص الخرافي والأفكار التشبيهيّة لدى عدد واسع من المحدّثين والمفسّرين والإخباريّين. فكانت العقلانيّة الكلاميّة ردّاً على مجمل هذه النزعات القائمة على الخيال والإغراب واللامعقول.

إنّ رؤية المتكلّمين للعالم تثير سؤالاً خطيراً: هل يصحّ إثبات الألوهيّة وتفصيل القول فيها بالاستناد إلى تصوّرات ومقولات اشْتُقَّتْ من وصف الطبيعة وتصنيف موجوداتها؟ وهذا السؤال يقود بدوره إلى سلسلة من الأسئلة: هل يمكن بناء خطاب علمي بشأن الألوهيّة؟ أنّى لنا ذلك وأدواتنا ومفاهيمنا ولغتنا أرضيّة، والله مفارق للعالم؟ أليس يقود ذلك حتماً إلى تشبيه الله وإنزاله قسرا إلى عالم الأرض؟ حلّ المتكلّمون هذه الإشكالات بقبول مبدأي القياس والمماثلة بين الصانع والصنعة. فالصنعة رغم أنّها معلولة ومن رتبة أقلّ من صانعها فإنّ فيها شَبَهاً منه تدلّ به عليه. والشَبَهُ بينهما ليس في الشكل والتركيب والطينة، بل في المعنى والروح. فإذا كانت الصنعةُ مُحْكمةَ الصُنْع فالصانعُ لا بدّ أن يكونَ عالِماً حكيماً، وإذا كان العالَم مركّباً بطريقةٍ تحقّقُ أكبرَ نَفْعٍ ممكنٍ لِساكنيهِ فَعِلَّتُهُ التي أوجدَتْهُ يجب أن تكونَ كاملةً

خيّرةً. . . ومثلُ هذا التعليلِ يؤكّد أنّ العقل الكلامي هو في جوهره عقل قياسي.

* * *

كان المتكلّمون ينظرون إلى الأفكار الكلاميّة باعتبارها نسقاً، فكلّ فكرة يقول بها المتكلّم تصلح أن تكون مقدّمة تستدعي فكرة أخرى. وكان هذا الترابط أجلى ما يكون عند المعتزلة، فقد كانوا يلتزمون غالباً بالنتائج المنطقيّة المترتّبة على آرائهم حتّى وإن بدت غريبة ومناقضة للمتعارف من الآراء. من ذلك إقرار أبي الهذيل العلاّف بانقطاع حركات أهل الخلدين لأنّ لكلّ شيء كلاً وجميعاً. وقولُهُ خلافاً للموقف المعتزلي العامّ إنّ أهلَ الآخرة مضطرّون إلى حركاتهم لا مختارون لها ـ فأفعالُهم في التنعّم بنعيم الجنّة والتألّم بعذاب النار يخلقها اللّه لهم ولا يفعلونها بأنفسهم ـ لأنّهم لو كانوا فاعلين مختارين لكانوا مكلّفين، وذلك متعذّر في الدار الآخرة لأنّها دار جزاء فحسب. وقوله إنّ علم اللّه هو اللّه وقدرته هي هو، حتّى يتأتّى له التأليف بين إثبات القرآنِ العلمَ والقدرةَ للّه وإثباتِ العقلِ كونَ اللّهِ واحداً لا كثرة فيه[1].

ومن مظاهر النسقيّة في فكر إبراهيم النظّام إحالتُهُ قدرة اللّهِ على الظلم وعلى فِعْلِ خِلاَفِ ما أَخبر أنّه فاعلُهُ[2]. وحين أنكر الجزء وقال إنّ كلَّ جزءٍ قابلٌ للقسمة إلى ما لا يتناهى ألزمه أبو الهذيل باسْتِحَالةِ قَطْعِ الذَّرَةِ نَعْلَ أَحدِنا أو صخرةً مِنَ الصخورِ، فأقرّ بذلك

(١) راجع: الخيّاط، **الانتصار**، ص ص٧٠ ـ ٧١؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص١٢٣ ـ ١٢٥، ١٢٧.

(٢) راجع: الخيّاط، **الانتصار**، ص١٨.

ولم يستطعْ إنكارَهُ إلاّ بعد أن جاء بنظرية الطَّفْرَةِ التي مكَّنتْهُ من الإفلاتِ من الإلزام وكسْرِ اعتراضِ العلاّف[1].

لكنّ المعتزلة اللاحقين حَذَوا مِنْ هذه النسقيّة أو حاولوا إصلاحَها بالتخلّص من طابعها الميكانيكي وإبطالِ المقالات الخارجة عن الإجماع الديني، كتلك التي قال بها العلاّف وغيرُهُ. فأبَوْا الإقرارَ بتناهي الحركات في الخُلْدَيْنِ، أي الجنّةِ والنار، وأكّدوا أنّ العلاّف تاب من هذا القول وأنّه كان يناظر فيه على وجه الجدل لا الاعتقاد[2].

ومضى أهلُ السنةِ شوطاً أَبْعَدَ في الحدّ من نسقيّةِ الفكرِ الكلامي نتيجةَ جمعِهِمْ بين النقلِ والعقلِ وما يقتضيه مِنْ تركيبٍ بين نمَطَيْنِ مختلفَيْنِ من الحقيقة وأسلوبَيْنِ مختلفَيْنِ من الاستدلال، ونتيجةَ فهمِهِمْ الواسع لأصول الدين ومَيْلِهِمْ إلى المَزْجِ بين أنظمة الفكر المختلفة، وخضوعِ تفكيرِهِمْ وتصنيفِهِمْ لمنطقِ الردّ على المخالف[3].

وهذا ينطبقُ بِنَفْسِ القَدْرِ أو بقدرٍ أكبرَ على الفكرِ الشيعي، فقد قام هذا الفكر على تركيبِ بنيةٍ كلاميّةٍ معتزليّةٍ على بنيةٍ أخباريَّةٍ عجائبيَّةٍ مؤوَّلَةٍ تأويلاً باطنيّاً، وَنَشْدَ الجمعَ بين سلطةِ الإمام الشاملة وسلطةِ العقلِ المقدَّمَةِ على النقل، وجَعَلَ هَمَّهُ ـ خصوصاً في الحقَب المتأخّرةِ ـ الردَّ على الخصْمِ السنّي وانتزاعَ الشرعيّةِ الدينيّةِ منه، وهو

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٦٣.

(٢) راجع: الخيّاط، **الانتصار**، ص ص٨، ١٠، ١٦.

(٣) راجع: محمد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص٦٦١ ـ ٦٧٩.

ما تُبَيّنُهُ بوضوح آراءُ الإماميّةِ الإثنَيْ عشريّة في الإمامة والتحسين والتقبيح وغيرها[1].

إنّ اختلال النسقيّة في الخطاب الكلامي ليس أمراً طارئاً عليه، بل هو كامن فيه منذ البداية بسبب قيامِهِ على الجمع بين مواضيعَ شديدَةِ التفاوُتِ ـ هي اللّه والطبيعة والإنسان ـ وتعامُلِهِ معها بنفس الأدوات والأحكام والقوانين. فرغم إفرادِ المتكلّمين هذه المواضيعَ بمصنّفاتٍ مستقلّةٍ أحياناً فإنّهم لم يُقِرُّوا قَطُّ باستقلالِهَا المعرفي وبأنّ كلاً منها يستدعي عِلْماً خاصّاً ويحتاج إلى أن يُقارَبَ بمعاييرَ وأدواتٍ متميّزةٍ.

(١) راجع في ذلك: العلاّمة الحلّي، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص ص٨٢ ـ ٨٥، ٢٣٥ ـ ٢٤٤.



الفصل الخامس

المتكلّم

ما نقصدُهُ بالمتكلّم في هذا الفصل هو المتكلّمُ الإلهي الذي حَلَّ محلَّ المتكلّم السياسي، وكان للْحسَنِ البصْري (ت١١٠/٧٢٨) مِنْ خلالِ تجربتِهِ الشخصيَّةِ دورٌ مُهمٌّ في رَسْم مَلامِحِهِ. نحاول في هذا الفصل أن نجيبَ، بالاعتمادِ على المعطياتِ البيوغرافيّةِ المتوافرة، عن الأسئلة التالية: هل يمكنُ رصدُ ملامحَ مُطَّرِدَةٍ تسمح بالحديث عن نموذجٍ عامٍّ للمتكلّم؟ بِمَ يتميّز المتكلّم عن الشخصيّات الدينيّة الأخرى، كالفقيه والقاضي والمحدّثِ؟ أيُّ دورٍ ومنزلةٍ كانا له في المجتمع؟ نجيب عن هذه الأسئلة من خلال ثلاثةِ عناصرَ: المتكلّم والدولة، المتكلّم والمجتمع، ثقافة المتكلّم.

١ ـ المتكلّم والدولة

عبّرت عن موقف المتكلّمين من الدولة ثلاث نزعات مختلفة: المعارضة والمباينة والمشاركة.

أ ـ نزعة المعارضة

كانت المعارضة أقدمَ النزعات الثلاث، وهي من آثار مرحلة

الكلام السياسي. نلاحظها في الصّلات التي عقدها واصل بن عطاء (ت١٣١/٧٤٨) بالزعماء السياسيّين الثائرين على الأمويّين وبرجال الحكم الأموي على السواء، ممّا يمكن اعتباره تجسيداً عمليّاً لرؤيته السياسيّة المبنيّة على قيمة العدل والإنصاف[١]. كما نلاحظها في تعبير الزعيم التاريخي الثاني للاعتزال عمرو بن عبيد (ت١٤٤/٧٦١) عن نيّته الانضمامَ إلى القوى المساندة للخليفة الأموي يزيد بن الوليد بن عبد الملك الملقَّب بالناقص من أجل إعانته على تسيير شؤون الدولة وفق البرنامج الثوري الذي أعلنه في خطبة ولايته وأمره أصحابَه بأن يتهيّئوا للخروج إليه. لكنّ الخبر يذكر أنّ يزيد الناقص تُوُفّيَ قبل أن يتحرّك المعتزلة نحوه[٢]، فكأنّ القَدَرَ حَكَمَ بوأْد هذا المسعى السياسي المعتزلي قبل أن يبدأ.

إنّ المعارضة السياسيّة كما جسّدها المعتزلة لا تعني القطيعة مع الحكم ولا الخروج عليه، وإنّما تعني الاستقلاليّة والاحتفاظ بحقّ نقد الحاكم ورفض مشاركته قراراته. هذا ما ينطبق بالضبط على سلوك عمرو بن عبيد مع الحكم إثر انتصار الثورة العبّاسيّة. فقد اتّخذ منه موقف المهادنة بناءً على اتّفاق سياسي لا نعرف إن كان ضمنيّاً أو صريحاً بينه وبين الخليفة أبي جعفر المنصور: أن لا ينضمّ عمرو مع أتباعه إلى أيّ من الثائرين على الخليفة، وألاّ يكون موالياً له في الآن

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٣٩ ـ ٢٤٠. ومن وجوه نشاطه أنّه كان يتدخّل أحياناً لدى أولي الأمر لقضاء بعض مصالح العامّة. **نفسه**، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) أبو القاسم البلخي الكعبي (ت٣٠٩/ ٩٢١)، **مقالات الإسلاميين** (باب ذكر المعتزلة)، ص١١٧.

نفسه[١]. ولم يكن هذا الموقف يعني الحياد السياسي، فقد احتفظ عمرو لنفسه بحقّ انتقاد السلطة. كان يجالس الخليفة ويبيّن له الكيفية التي يجب على الحاكم أن يتصرّف وفقها، ولم يكن يشاركه في أعماله وقراراته خشيةَ أن يكون فيها اعتداءٌ على حقّ أحد من الناس[٢]، وكان نقده يتّخذ شكل وعظٍ شديد يُبكي الخليفة أحياناً. ولعلّ هذا الموقف الاستقلالي كان ممكناً بفضل الصداقة القويّة التي كانت تجمع بين الرجلين قبل انتصار الثورة العبّاسيّة. ورأى بعض القدامى في قعود عمرو بن عبيد سلبيّة سياسيّة اتّهمه لأجلها بالجبن، فهو لم يخرج على الحُكم العبّاسي بالرغم من أنّه كان حُكماً متجبّراً. وأحْوَجَ هذا النقدُ شيخَ المعتزلة إلى أن يبرّر قعودَه، فتعلّل بعدم وجود رجال يُعتمد عليهم[٣]. لكنّ القصّة كلّها قد تكون مختلقة بعديّاً لتبرير التحوّل في الموقف السياسي المعتزلي باتجاه الاقتراب من السلطة والتحالف معها.

وتواصل هذا الموقف السياسي النقدي مع معتزلة بغداد خصوصاً، إذ تذكر الأخبار أنّ هارون الرشيد (ت١٩٣/ ٨٠٩) أمر بِحَبْسِ بشر بن المعتمر (ت٢١٠/ ٨٢٥) رئيس معتزلة بغداد لميله إلى

---

(١) قال فيه أبو جعفر المنصور: «ما خرجتْ عليَّ المعتزلةُ حتّى مات عمرو بن عبيد». وبعد موت عمرو شارك بعض المعتزلة في ثورة محمّد النفس الزكيّة سنة ١٤٥ وإبراهيم بن عبد الله بن الحسن. عبد الجبّار بن أحمد، **فضل الاعتزال**، ص٢٢٨. وانظر مزيداً من التفصيل عن مواقف عمرو من السلطة العبّاسيّة في **المصدر نفسه**، ص ص٢٤٢ ـ ٢٤٩. راجع أيضاً: J. Van Ess. «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», pp. 60 - 61.

(٢) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٤٢.

(٣) **نفسه**، ص ص٢٤٧ ـ ٢٥٠.

الرفض، أي التشيّع المعادي للعبّاسيّين. لكن يبدو أنّ الحبس أقنع بشراً بالتخلّي عن اهتماماته السياسيّة وتجنّب المواقف المعارضة للحُكم، فكتب أبياتاً أبعد فيها التهمة عن نفسه وأنكر الغلوّ وتولّى أبا بكر وعمر وتبرّأ من عمرو بن العاص ومعاوية ومن الرافضة والمرجئة، فأُطلِق سراحُه[1]. ويندرج في خطّ المعارضة السياسيّة للحكم العبّاسي خروجُ بشير الرحّال بصُحبةِ إبراهيم بن عبد الله على الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥/ ٧٦٢[2]. إلاّ أنّ مجمل هذه المواقف لم تمثّل انخراطاً كلّيّاً في العمل السياسي والعسكري، وإنّما كانت ممارسات ظرفيّة دفعت إليها ظروف خاصّة، وهي تختلف من حيث الديمومة ودرجة الالتزام عن الممارسة السياسيّة المحترفة للمتكلّمين الأوائل.

ب ـ نزعة المباينة

أمّا نزعة المباينة والابتعاد عن الانخراط المباشر في السياسة فبدأت بالظهور مع جماعة من الصحابة اعتزلوا "الفتنة" وحوادث الاقتتال بين المسلمين في عهد علي بن أبي طالب، وأبَوْا الانحيازَ إلى طرف من أطراف الصراع وإن كان مُحِقّاً[3]. لكنّ سلوك هذه

(١) نفسه، ص٢٦٥.

(٢) نفسه، ص٢٢٦.

(٣) أبرز هؤلاء الصحابة محمّد بن مسلمة الأنصاري (ت٤٦/ ٦٦٦) وعمران بن حصين الخزاعي (ت٥٢/ ٦٧٢) وأبو بكرة نفيع بن الحارث الثقفي (ت٥٢/ ٦٧٢) وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي (ت٥٤/ ٦٧٣) وسعد بن أبي وقّاص الزهري (ت٥٥/ ٦٧٤) وخريم بن الأخرم الأسدي (ت في خلافة معاوية) وعبد الله بن عمر بن الخطّاب (ت٧٣/ ٦٩٢) وأيمن بن خُريم الأسدي وهو ـ

المجموعة الشجاع أُلْقِي به في الظلّ صَخَبُ الأطراف المشاركة في الحرب الأهليّة. وبعد انقضاء هذه الحوادث بحوالى نصف قرن تمكّن الحسن البصري (ت١١٠/٧٢٨) من شدّ انتباه معاصريه إليه بسلوكه طريق الحياد وتجنّبه الانخراط في الفتنة والانحياز إلى أيّ طرف من الأطراف المتصارعة. وكان موقفه يعبّر عن اتّجاه تقووي في صلب فئة العلماء الناشئة استوحاه الحسن من سلوك الصحابة المعتزلين.

كان الحسن شخصيّة علميّة مرموقة، سعى بكلّ طاقته إلى أن يبقى بمعزل عن الحياتين الاجتماعيّة والسياسيّة في عصره؛ ولعلّه بهذا السلوك مثّل الأنموذج المستقبلي للعالِم المخلص لنفسه وعلمِه سواء كان فقيهاً أو متكلّماً أو صوفيّاً. كان وجوده إلى جانب هذا الطرَف أو ذاك حاسماً في ترجيح كفّته، لذلك نصح ابنَ الأشعث بعضُ أنصارِه بإخراج الحسن معه بالقوّة. وقد فعل ابن الأشعث ذلك بالفعل، لكنّ الحسن تمكّن من التخلّص منه بقذف نفسه في النهر وكاد يهلك غرقاً بسبب ذلك[1].

ولم يكن رفض الحسن البصري الانخراط في الثورة ناتجاً عن ولاء للحكم الأموي، فقد كان يتبرّأ منه ويأبى مناصرته. وإنّما كان يعتبر الخروج على السلطة وما يسبّبه ذلك من ردّ فعل عنيف من جانبها فتنة خطيرة لا يجوز للمؤمن الاشتراك فيها[2]، ودعا إلى

= مختلفٌ في صحبته. انظر تعريفاً بمواقفهم من الفتنة في: حسين عطوان، **المرجئة والجهمية بخراسان في العصر الأموي**، ص ص١٢ ـ ٢١.

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٧، ص١٢٠.

(٢) لمّا سئل الحسن عن الموقف من "الفتن"، مثل "فتنة" يزيد بن المهلّب و"فتنة" ابن الأشعث قال: «لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء». فقال له رجل =

مواجهة الظلم السياسي بإصلاح النفس إصلاحاً أخلاقياً[1]. كان حريصاً على أن لا يورّط نفسه في مواجهة الحكم ولو بمجرّد النصح والنقد[2]، وكان يعتبر النفس الأمّارة بالسوء هي السبب في ما يحدث للمؤمن من شرور، ويؤمن بأنّ التغيير الحقيقي هو تغيير النفوس بالزهد والوعظ وإعطاء المثال. ومن هذا الموقف نشأ لاحقاً مبدأ «كيفما تكونوا يُوَلَّ عليكم»، وهو مبدأ يردّ صلاح حال المجتمع وفساده إلى سلوك أفراده الأخلاقي. وقد مثّل موقف الحَسَن النقيضَ السياسي لموقف الخوارج المحرّم للقعود والقائل بوجوب الثورة على الإمام الظالم[3].

ساهمت سيرة الحسن اللامعة في قتل مشروع المتكلّم السياسي والمحارب، إذ انتقلت العناصر الأساسيّة من شخصيته ـ وهي الاستقلال عن القوى السياسيّة المتطاحنة والتفرّغ للعلم والوعظ والعبادة ـ إلى تلاميذه وإلى الأجيال التي جاءت بعده. ولم يكن ذلك

= شامي: «ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟»، فغضب وقال: «ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد، نعم! ولا مع أمير المؤمنين». **نفسه**، ص ص١٢٠ ـ ١٢١.

(١) اعتبر الحسن ظلم الحجّاج إمّا عقوبة سلّطها اللّه على الناس، أو بلاء ابتلاهم به، ونهاهم عن معارضة عقوبة اللّه بالسيف، ودعاهم إلى التضرّع والسكينة وإصلاح النفس. **نفسه**. وكان إذا قيل له: «ألا تخرج فتُغيّر؟» أجاب: «إنّ اللّه إنّما يغيّر بالتوبة، ولا يغيّر بالسيف». **نفسه**، ص١٢٧.

(٢) أجاب من سأله: «ألا تدخل على الأمراء فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر؟»، بالقول: «ليس للمؤمن أن يُذلّ نفسه. إنّ سيوفهم لتسبق ألسنتنا، إذا تكلّمنا قالوا بسيوفهم هكذا، ووصف لنا ضرباً بيده». **نفسه**، ص١٣١.

(٣) يؤكّد ذلك قول قتادة عند موت الحسن البصري: «واللّهِ لا يُبغض الحسن إلاّ حروري». **نفسه**، ص١٢٩.

غريباً بالنظر إلى ما كان للرجل من تأثير فكري ونفسي عميق في كلّ الذين خالطوه. وبتأثيرٍ من هذا الموقف الورع نما لدى عدد من المتكلّمين شعور يرفض مشاركة السلاطين أعمالَهم لأنّها قد تؤدّي إلى الوقوع في المحظور والتعدّي على حقوق الناس ويتورّع عن أخذ الأموال منهم لِما فيها من شبهة. كان هذا الشعور ظاهراً بصفة خاصّة لدى زهّاد المتكلّمين وصوفيّتهم، مثل واصل بن عطاء وعَمْرو بن عُبَيْد وجعفر بن مبشّر الذي كان يأبى الدخول على السلطان، وجعفر بن حرب الذي كان يكره حضور مجلس الخليفة الواثق ولمّا مات رفض أن يصلّي عليه[1].

إنّ هذا الموقف السلبي من الحكم سليل نظرة أخلاقيّة تعتبر الملوك والسلاطين رمزاً للدنيا والشبهة، وتحتقر العالِم الذي يسخّر كفاءته لخدمتهم ويجعل نفسه أداة بأيديهم. وبتأثير من هذه النظرة أهمل كتّاب طبقات المعتزلة الترجمة لأحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون والمعتصم والواثق ضمن طبقات الفرقة. فقد غيّب عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤) ذِكْره من كتابه **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، وترجم له أحمد بن المرتضى (ت٨٤٠/ ١٤٣٦) في كتاب **المنية والأمل** بنصف سطر فحسب[2]. وتكرّرت من عبد الجبّار في تراجمه لشيوخ المعتزلة عبارة «وكان يتصرّف للسلطان ثمّ تاب من ذلك»[3]، ممّا يوحي بأنّ الاشتغال لصالح السلطان خطيئة تتطلّب الإقلاع والندم والتوبة.

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٣٨، ٢٤٤، ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(٢) ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٣٥.
(٣) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، مثلاً ص ص٢٩٧، ٣٢٢، ٣٢٣.

ج - نزعة المشاركة

أمّا نزعة المشاركة والتعاون على نطاق واسع مع الحكم فبدأت في عصر المأمون، وكان المتكلّمون ينهضون بها بصفتهم رجالَ علم لا رجالَ سياسة وحرب. قرّب هذا الخليفة العلماء والمتكلّمين إليه واعتمد عليهم وأشركهم في تصريف الكثير من شؤون الدولة، وهو ما أعطت كتب الأخبار والطبقات صورة حية عنه. وكان من أوّل من اغتنم هذه الفرصة التاريخيّة من المتكلّمين المرجئ بشر بن غياث المريسي (ت٢١٨/ ٨٣٣)، والمعتزلي ثمامة بن أشرس النميري (ت٢١٣/٨٢٨). وقد وجد عبد الجبّار بن أحمد في علاقة ثمامة الوطيدة بالمأمون بعضَ الحرج الأخلاقي حاول تبديده بالإشارة في خبر رواه في الغرض إلى أنّ هذه العلاقة ترجع إلى عصر هارون الرشيد (ت١٩٣/ ٨٠٩) وإلى أنّ الذي حمل ثمامة عليها ليس البحث عن الجاه والشهرة وإنّما هو الغيرةُ على العلم والحقّ والعدل[1]. ولم يكن سبب شعور عبد الجبّار بهذا الحرج أنّه كان يرفض التعاون مع السلطان مطلقاً، فقد كان هو نفسه يتعاون معه، إذ اشتغل لدى البويهيّين قاضياً للقضاة. وإنّما سببه هو نظرته السلبيّة إلى الخلافة العبّاسيّة بحكم تحالفه مع الشيعة البويهيّين الذين كانوا في صراع معها. وفي ظلّ هذا الموقف الإيجابي لم يعد ضمير المتكلّم يشعر بالحرج من أخْذ أموال السلطان والتمتّع بها وإنفاقها على أبناء فِرْقَتِهِ[2].

(١) نفسه، ص٢٧٤.

(٢) ذكر عبد الجبّار بن أحمد وأحمد بن المرتضى أنّ أبا الهذيل العلاّف كان يأخذ من السلطان في كلّ سنة ستّين ألف درهم يفرّقها في أصحابه. عبد الجبّار بن =

لكنّ هذه المشاركة لا تعني أنّ المتكلّم أصبح موظّفاً تنفيذيّاً وأداة طيّعة بيد الدولة تحرّكها كيفما شاءت فيوالي سياستها من دون قيد بحيث تنطبق عليه عبارة "متكلّم بلاط". إنّ علاقة المتكلّم بالسلطة هي حصيلة الوعي بأنّه محتاج في بقائه ورسالته إلى دعمها. وهذا ما أدركته السلطة جيّداً وحاولت الاستفادة منه كلّما كان الظرف سانحاً. لكنّ ذلك لم يكن متيسّراً في كلّ الظروف، وهو ما منع هذا التعاون من أن يستمرّ طويلاً، فانقلبت الدولة على المتكلّمين مراراً عديدة أخطرُها الانقلابُ الذي وقع في خلافة المتوكّل ثمّ في عهد بعض سلاطين الدول السلجوقيّة والغزنويّة والأيّوبيّة. وتُبيِّن الأحداث الخطيرة التي صاحبت هذه الانقلابات أنّ تعاون المتكلّمين مع الدولة كان هشّاً يتأثّر بمصالح الحكم وبموازين القوى والوضع الثقافي العامّ والتحدّيات الخارجيّة.

ويمكن تفسير تخلّي الدولة عن الكلام واضطهادها للمتكلّمين في بعض مراحل التاريخ الإسلامي بعاملين اثنين: **أوّلهما** الاستقلاليّة النسبيّة التي كان المتكلّمون حريصين على الاحتفاظ بها تجاه السُلطات السياسيّة والمعرفيّة والدينيّة، **وثانيهما** نجاح صِنفَيْنِ من العلماء معادِيَيْنِ في كثير من الأحيان لعلم الكلام ـ هما المحدّثون والفقهاء ـ في الهيمنة على الحياة الدينيّة والعلميّة وفي بناء تحالف دائم مع السلطة أغناها نهائيّاً عن الالتجاء إلى المتكلّمين. وكان من الطبيعي أن يؤدّي المنع والحصار والاضطهاد إلى انحسار علم

= أحمد، **فضل الاعتزال**، ص٢٥٥؛ ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٤٩. وذكر عبد الجبّار أنّ إبراهيم النظّام كان يقبل العطاء من الوزير جعفر بن يحيى البرمكي. **فضل الاعتزال**، ص٢٦٥.

الكلام والتفكير العقلي بصفة عامّة وإلى انقراضهما التامّ من كثير من الأصقاع الإسلاميّة منذ عصر ابن خَلدون (ت٨٠٨/ ١٤٠٥) على الأقلّ.

٢ ـ المتكلّم والمجتمع

أيّة منزلة طبقيّة كانت للمتكلّم في مجتمعه؟ تشير ألقاب المتكلّمين الذين عاشوا في القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع إلى أنّ الكثيرين منهم كانوا أصحاب مهن صناعيّة أو تجاريّة. ويبيّن ذلك أنّ النشاط الكلامي وجد أرضيّة خصبة في الأوساط الحضَريّة "البرجوازيّة" ممّا مكّن أصحابه من أن يتمتّعوا باستقلاليّة اقتصاديّة. وليس هذا بالأمر الغريب إذا عرفنا أنّ العدد الأكبر من رؤساء الأحزاب والفِرق في القرنين الأوّلين كانوا يتحدّرون من أصول حضريّة، من الكوفة والبصرة والمدينة وبغداد وغيرها. لكنْ المتكلّمين الجدد لم ينبثقوا من أرضيّة الصراع السياسي والعسكري الذي قاده هؤلاء وكان عاملَ تمزيق لوحدة الدولة والمجتمع، وإنّما انبثقوا مِنْ حَلَقات العلم والجدل والتنافس الثقافي المزدهر كثيراً في الأمصار الجديدة في القرن الثاني/ الثامن، فكانوا معبّرين عن رؤى فئة اجتماعيّة جديدة لها تطلّعات ثقافيّة وحضاريّة متقدّمة.

وبحكم هذا الموقع كانت للمتكلّم وضعيّة اجتماعيّة خاصّة مرتبطة بوضعيّته المعرفيّة ومخالفة لوضعيّة الفقيه أو السياسي. فبعد تخلّيه عن العملين السياسي والعسكري المباشرين اللذيْن كانا يجعلانه في اتّصال بالقبائل والمدن والفئات الاجتماعيّة المختلفة أصبح مختصّاً بمعرفة ليست في متناول الجميع ولا يحتاج إليها الجميع رغم اقتناعه

بعكس ذلك[1]، وهذا أدّى إلى أن يكون جمهوره ضيّقاً وإلى أن يرتبط مصيره بفئة الخاصّة والطبقة الحاكمة ويكونَ إلى حدّ بعيد رهين دعمهما له. فحين لا تتكفّل السلطة بضمان معيشته يصبح مضطرّاً إلى كسب قوته بنفسه أو الاعتماد على أنصار مذهبه الأغنياء. وحين تشتدّ به الحال قد يضطرّ إلى مزاولة أعمال "حقيرة"، وكان ذلك من الأسباب التي أدّت إلى تهميشه ثقافيّاً. وتعكس الصعوبات المادّيّة التي أصبح يعانيها المتكلّمون في العصور المتأخّرة تراجع التأييد المعنوي لصناعتهم[2].

أيّة مكانة دينيّة كانت للمتكلّم في المجتمع؟ وهل كان الناس ينظرون إليه باعتباره عالِم دين؟ قد يبدو هذا السؤال غريباً، لكن توجد مبرّرات واقعيّة تبعث عليه. منها عدم اتّفاق علماء الدين على أنّ الكلام علم شرعي، بل إنّ بعضهم لم يعدّه علماً أصلاً لأنّه في نظرهم مجرّد بدع وأقاويل زائفة. ومنها أن المتكلّم يسمح لنفسه

---

(١) يعتقد عموم المتكلّمين أنّ أفكارهم واستدلالاتهم يمكن أن يفهمها ويقتنع بجدواها ووجاهتها كلّ "عاقل غير معاند". انظر مثلاً: الأشعري، **الحث على البحث**، ص١٥٢.

(٢) من الأمثلة على معاناة المتكلّم ماذيًا أنّ أبا عبد الله محمّد بن عمر الصيمري (ت٣١٥/ ٩٢٧) اضطُرّ بسبب الفاقة إلى تعليم الصبيان لكسب قوته، وأنّ أبا علي الجبّائي (ت٣٠٣/ ٩١٥) وابنه أبا هاشم (ت٣٢١/ ٩٣٣) كانت بهما ضائقة ماليّة مستمرّة اضطرّت هذا الأخيرَ إلى أن يأخذ من السلاطين ويرغب إليهم، وهو ما كان يأسف له كثيراً، وأنّ أبا عبد الله الحسين بن علي البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) كان كثيراً ما يُمْضِي لياليَهُ جائعاً من غير أن يَصْرِفَهُ ذلك عن التآليف وتدارُسِ العلم. عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٣٠٦، ٣٠٩، ٣٢٥-٣٢٧.

بشيء من الحرّيّة السلوكيّة والمجون الأخلاقي، فيلجأ أحياناً إلى الهزل والدعابة الجنسية، كما أُثر عن ثمامة والعلاّف. ومنها أنّه كان صاحب صنعة تمكّنه من نيل الحظوة وكسب الجاه والسلطة متى رضي بأن يكون سَنَداً للدولة خادماً لها. ومنها التجاوُه عند مقارعة الخصوم إلى أساليب السخرية والتهكّم وسعيُه إلى النيل منهم بالقطع والتبكيت والإفحام مفضّلاً سقوطهم على إنقاذهم. ومنها خوضه في كلّ القضايا من غير حظر، فتراه يتكلّم على السماء والعالم واللّه وما يقوم بذاته وما لا يقوم... وأكثر هذه الأمور يستعظمها علماء النقل أشدّ الاستعظام ويرون فيها تطاولاً على مقام الألوهيّة. وقد عبّرَتْ عن هذه النظرة الناقمة على الكلام وأهلِه سلسلةٌ طويلة من الأقوال والأفعال المنسوبة إلى أئمّة الحديث والفقه من السنّة والشيعة في الإنكار على المتكلّمين واستفظاع أقوالهم غصّت بها مصنفاتهم[١]. وأحسن ابن حزم تلخيصها حين وصف المتكلّمين بأنّهم أناس جاهلون بالعلوم الشرعيّة غيرُ متمكّنين من العلوم العقليّة فارغون من التديّن[٢].

---

(١) منها: ابن بطّة العكبري (ت٣٨٧/ ٩٩٧)، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**؛ عبد اللّه بن محمّد الهروي الأنصاري (ت٤٨١/ ١٠٨٨)، **ذمّ الكلام**؛ موفّق الدين أبو أحمد عبد اللّه بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠/ ١٢٢٣)، **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**؛ ابن قيّم الجوزيّة، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**.

(٢) ابن حزم، **الفصل**، ج٢، ص ص٣٦٤ ـ ٣٦٥. وأخذ بهذه النظرة السلبيّة ولكن من منطلقات أخرى بعض المسيحيّين الشرقيّين أيضاً. فوصف يعقوب الرهاوي Job d'Edesse في **كتاب الكنوز** *Ketâbâ de Sîmâtâ* من سمّاهم بالفلاسفة الجدد، يقصد المتكلّمين الدائرين في فلك النظّام، بأنّهم أشخاص دنيويّون =

إنّ هذه الصورة لا تعكس واقع حال المتكلّمين ونوعَ تديّنِهم بقدر ما تعكس نظرة خصومهم إليهم وما يرغبون في إذاعته عنهم. لذلك لا نستغرب أن يشنّ مصنّفو طبقات المتكلّمين هجوماً مضاداً يحاولون فيه تقديم صورة عن المتكلّم مغايرة لما يروّجه خصومه. في هذا الإطار يندرج وصف عبد الجبّار بن أحمد وأحمد بن المرتضى لأكثر شيوخ المعتزلة بالزهد والورع والتعفّف عن المال الحرامِ أو المشبوه والتديّن والزهد والتقوى، مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي بكر الأصمّ وأبي عيسى موسى بن صبيح المردار ومحمّد بن إسماعيل العسكري والربيع بن عبد الرحمن بن برّة [1]، وتلقيب المعتزلة المردارَ براهب المعتزلة لزهده وورعه وحسن قصصه [2]، وتنويههم برقّة مواعظ أبي علي الجبّائي وسرعة بكائه خوفاً من اللّه [3]، ووصف عبد الجبّار بن أحمد جعفرَ بن حرب بالعلم والصدق والطهارة والزهد والدعاء إلى اللّه [4]، وقوله في جعفر بن مبشر إنّه «من الكلام والفقه والقرآن والزهد والنسك في محلّ» [5].

همُّهم البحث عن المجد الزائف والوجاهة الاجتماعيّة. انظر: Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, p. 13. وهذه نظرة تعبّر عن عقليّة رجل مسيحي تقي يرى مكان رجل الدين الطبيعي هو الدير وليس القصر ومجالس الخلفاء.

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٣٩، ٢٥٢، ٢٦٧، ٢٧٩؛ ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٧١؛ الخيّاط، **الانتصار**، ص٦٩.

(٢) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٣) **نفسه**، ص٢٩١.

(٤) **نفسه**، ص ص٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٥) **نفسه**، ص٢٨٣.

وفي هذا الإطار التمجيدي أيضاً يندرج دفاع ابن عساكر وتاج الدين السبكي عن إخلاص الأشعري وأتباع مدرسته للدين وإشادتهما بحسن بلائهم في الذود عنه وبصحّة حالهم وصدق ورعهم[1].

إنّ المتكلّم ليس أقلّ تديّناً من المحدّث أو الفقيه أو المفسّر، وما قيل مِنْ قِبَلِهم في الطعن عليه لا يزيد خطورة على ما قيل في الطعن عليهم مِنْ قِبَل المتصوّفة. والمسألة في رأينا لا تعدو أن تكون وجهاً من وجوه المعركة الإيديولوجيّة التي كانت تخوضها فئات العلماء المختلفة الروابط والغايات من أجل أن يتفرّد كلّ صنف منهم بمقاليد السلطة العلميّة.

كانت هناك عدّة معارك على المتكلّم خوضُها من أجل إثبات شرعيّته الدينيّة وتعزيز موقعه الاجتماعي. فمعركةٌ تستهدف الفوزَ بدعم السلطة، ومعركةٌ تستهدف الظفرَ بتأييد الخاصّة، ومعركة تستهدف نيلَ إعجابِ قطاعاتٍ من العامّة. والوسائلُ التي اعتمدها في ذلك متعدّدة، منها الدعوة والكتابة والتدريس.

إنّ الشائع في البحوث التاريخيّة أنّ الدعوة أسلوب في العمل السياسي توخّاه الشيعة العلَويّة والعبّاسيّة في السنوات الأخيرة من عمر الدولة الأمويّة تحضيراً للثورة وافتكاك الحكم من الأمويّين. لكنّنا نذهب إلى أنّ المعتزلة كانوا أسبقَ في استخدام هذا الأسلوب الحركي وإنْ لأهدافٍ مغايرة. فقد عُنِي شيوخ الاعتزال منذ وقت مبكّر بتأسيس جهاز دعوي وظيفته نشر الأفكار المعتزليّة والتصدّي

---

(١) الأوّل في كتابه **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري**، والثاني في تراجمه للمتكلّمين الأشاعرة في كتابه **طبقات الشافعية الكبرى**.

للمخالفين، وكان من الناشطين فيه جماعة ذكرهم عبد الجبّار بن أحمد ضمن الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة وربطهم بواصل بن عطاء. فهم تلاميذه المميّزون، كان يبثّهم في الآفاق، في مدن العراق والمغرب والجزيرة والبحرين وخراسان واليمن وأرمينيّة، ويطلب منهم مناظرة الخصوم ونشر الاعتزال. وشبّه عثمان الطويل العلاقة بين واصل وأصحابه بعلاقة الملك بأعوانه، إذا قال لأحدهم اخرج إلى بلد كذا لم يملك أن يُرادّه[1].

ويبدو أنّ هذه الجهود الدعَويّة تعبّر عن رغبة أصليّة لدى أوائل المعتزلة في التأسيس الفكري لنظام المجتمع المثالي. فقد كانت غاية واصل وأصحابه هي مقاومة العقائد المخالفة للإسلام ولمشروعه الثقافي كما فهمهما واصل، ونشرَ فكرة الاعتزال باعتبارها نقضاً للأفكار الخاطئة التي كان يروّجها الخوارج والمرجئة والشيعة والجبريّة والسُّمْنيَّة وغيرهم. وكان القائمون بهذا العمل يُسَمَّوْنَ "دعاةَ المعتزلة" ويتحرّكون على نمط الثورة العبّاسيّة مع فارق وحيد هو عدم التجائهم إلى العنف. كانوا مقتنعين بأنّ الاعتزال يمكن أن يتحوّل إلى وعي عامّ أو شبكة نظريّة من خلالها يُفهم الدين الحقّ ويمارَس بطريقة سليمة وبفضله يدخل الناس في دين اللّه أفواجاً[2].

وتواصل أسلوب الدعوة مع المعتزلة أجيالاً، وكان المنخرطون فيها يماهون بين الدعوة إلى الاعتزال والدعوة إلى اللّه ويتوجّهون تارة إلى المسلمين وتارة إلى غير المسلمين ويتوسّلون في ذلك بالمناظرة

---

(1) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٣٧، ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(2) **نفسه**، ص ص٢٣٧، ٢٤٠. وممّا روّج له المعتزلة أنّ أبا الهذيل العلاّف أسلم على يده بفضل المناظرة أزيد من ثلاثة آلاف رجل. **نفسه**، ص٢٥٥.

والحجاج العقلي وقد يلتجئون إلى الوعظ والقصّ[1]. ولم يقتصر اعتماد أسلوب الدعوة على المعتزلة، بل أخذ به الشيعة وأهل السنّة أيضاً، إلاّ أنّهم أكسبوه طابعاً تبشيريّاً أقوى واعتبروه امتداداً للدعوة النبويّة الأولى.

أمّا التدريس فلعلّه كان أهمّ الوسائل التي اعتمدها المتكلّمون وغيرهم من العلماء في ترويج أفكارهم ونصرة فِرَقهم ومذاهبهم وضمان استمرارها الفكري والاجتماعي. كانت حلقات العلم تُعقد في المساجد، وكان العلماء المختلفون في الرؤية الدينيّة والمذهب السياسي ينتصبون للتدريس في نفس المسجد. وبعد ظهور المذاهب والفرق وتحوّلها إلى حقيقة اجتماعيّة على أساسها يتمّ الفرز الفكري والديني لأفراد المجتمع استقلّ كلّ رئيس من رؤساء المتكلّمين بمسجده الخاصّ وأصبح يُنظر إلى ذلك المسجد باعتباره جزءاً من ممتلكات الفرقة ومنطقة نفوذ خاصّة بها. وكانت وظيفة التدريس الذي يُعطى في هذه المساجد مزدوجةً، اجتماعيّة ومعرفيّة. فالتدريس يساعد من جهة على نشر آراء الفرقة وتغذيتها بطلاّب وعلماء جدد وإحاطتها بتضامن شعبي، ومن جهة أخرى يمكّن القائمين عليه، أي المتكلّمين والأصوليّين والفقهاء، من إحكام بناء أنساقهم الفكريّة ويوقفهم على ما فيها من ثغرات وما يمكن أن يوجَّهَ إليها من أسئلة واعتراضات.

وفي القرنين الرابع/ العاشر والخامس/ الحادي عشر ابتكر

---

(١) ممّن اشتهر بذلك بشر بن المعتمر (ت٢١٠/ ٨٢٥) وعيسى بن صبيح المردار وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر وأبو عمر سعيد بن محمّد الباهلي (ت٣٠٠/ ٩١٢). نفسه، ص ص٢٦٥، ٢٨١ ـ ٢٨٣، ٣١٠ ـ ٣١١.

الشيعة الزيديّة والإماميّة والفاطميّون وأهل السنّة إطاراً جديداً يساعد على التعريف بأفكار الفرقة ونشرها وترسيخها، هو المدرسة. فظهرت دور العلم والحكمة والدعوة والنِّظاميّات، وهي مدارس مستقلّة عن المساجد استغلّها علماء هذه الفرق ودعاتها في نشر المعرفة الدينيّة وترسيخ تعاليمها وإدارة المعارك المذهبيّة ضدّ بعضهم البعض[1]، وهو ما جعل مايكل كوك M. Cook يرى في المتكلّمين «ميليشيات جدل بأيدي الفرق المتحاربة، يمثّلونها أحسن تمثيل في حرب الكلمات»[2].

أمّا الكتابة الكلاميّة فهي أجناس متعدّدة، منها المختصرات والجوامع والردود والشروح والتعليقات والأمالي والجوابات، وللصنفين الأخيرين قيمة اجتماعيّة خاصّة. فالأمالي عبارة عن دروس شفويّة يلقيها الشيخ على تلاميذه فيدوّنونها ويرتّبونها وفق أبواب العلم المعروفة، فيساعد ذلك على حفظها ومدّ تأثيرها إلى الأجيال التالية. هكذا كانت معظم مؤلّفات الجبّائيين أبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الأشعري وعبد الجبّار بن أحمد وأبي المعالي الجويني وغيرهم. وأمّا الجوابات فجنس خاصّ يستهدف جمهوراً محدّداً وردت منه على المتكلّم أسئلةٌ، فيجيبه عنها كتابةً. والملاحظ أنّ

(١) راجـــع: Muhammad al-Faruque, «The Development of the Institution of Madrasah and the Nizâmiyah of Bagdad»; George Makdisi, «The College in Medieval Islam»; G. Makdisi et J. Pedersen, «Madrasa», *EI2*, t.5, pp. 1119 - 1130; C. E. Bosworth, «Sâbûr B Ardashîr», *EI2*, t8, pp. 713 - 714.

(٢) «The mutakallimûn of early Islam are the dialectical militias of the warring sects, skilled representatives of their communities in the war of words». M. Cook, *Early Muslim Dogma*, p. 157.

مصدر الأسئلة يكون في الغالب أفراداً متخصّصين في المعرفة أو مجموعات تمثّل فرقة كلاميّة أو مدينة أو وسطاً ثقافيّاً ما. وكون الكثير من هذه الأسئلة صادراً عن مثقّفي الأمصار الإسلاميّة يدلّ على أنّ الفئة المثقّفة في المجتمع الإسلامي القديم كانت تثق بمعارف المتكلّم وترغب في الاستنارة بآرائه وتعترف بأنّه جهة علم معتبرة.

في هذا الإطار أحصينا لأبي هاشم الجبّائي عشرة كتب صنّفها في الجواب عن أسئلة وردت عليه من أشخاص بعينهم ينتمي معظمهم إلى المعتزلة وكان بعضهم من شيوخها الكبار المعاصرين له، وكتابين صنّفهما في الإجابة عن أسئلة جماعيّة وفدت إليه من بغداد ومعسكر مُكْرَم. وأحصينا لأبي الحسن الأشعري ثلاثة عشر كتاباً أجاب فيها عن أسئلة وردت عليه من أهالي طبريّة وخراسان وأرّجان وسيراف وعمان وجرجان ودمشق وواسط ورامهرمز وبغداد ومصر وفارس وأهل الثغر عن أسئلة تقدّمت منهم، وهذا يدلّ على اتّساع دائرة قرّائه والمهتمّين بآرائه وعلى سعيه الحثيث إلى إيصال مذهبه إلى أكبر عدد ممكن من الناس.

٣ ـ المتكلّم والمعرفة

كان المتكلّم يميل، مثل كلّ المشتغلين بالمعرفة في العصر القديم، إلى أن تكون ثقافته موسوعيّة تشتمل على أطراف من علوم العصر. وكان بديهيّاً أن يولي اهتماماً أكبر بالمعارف التي يحتاج إليها اختصاصُه، وهي العلم باللّه من حيث الذات والصفات والأفعال وبالعالَم من حيث هو موجودات طبيعيّة وكائنات حيّة مريدة. لكنّ ثقافته كانت في واقع الأمر تتجاوز هذه الدائرة الواسعة في حدّ ذاتها

لتشمل علوماً أخرى يبدو بعضها من الوهلة الأولى مستغرباً، مثل الأدب والأشعار والبلاغة والمنطق. إنّ المتكلّم يحتاج إلى هذه العلوم حين يتصدّى لنصوص الوحي، إذ يُحوج تأويلها على الوجه الموافق لاعتقاده إلى معرفة متينة باللغة وعلومها. ويحتاج إليها حين يتصدّى لمناظرة خصومه والردّ عليهم، إذ ينبغي أن يكون قادراً على تحليل الأفكار منطقيّاً والحجاج عنها بالطرق المقنعة، وحين يتصدّى للدعوة والوعظ لأنّ التأثير في عقول الناس وقلوبهم يتطلّب إحكاماً تامّاً لصنعة القول والخطابة.

ولعلّ المعرفة بالأشعار من أكثر هذه المعارف التي تثير عجب القارئ، إذ بينها وبين الخطاب الكلامي بون شاسع. لكنّ التعجّب يزول حين نعلم أنّ المتكلّمين شديدو الحاجة إليها بحكم تردّدهم على مجالس الخلفاء والوزراء والأمراء، وهؤلاء يحتفون بالشعر احتفاء لعلّه يفوق احتفاءهم بالبرهان العقلي. ويحتاج المتكلّمون إلى الأشعار أيضاً لأنّهم كثيراً ما يكونون عنصراً في مجلس يضمّ الفقهاء والأدباء والشعراء والظرفاء وغيرهم، وهؤلاء يجعلون من الشعر مادّة أساسيّة لمجالسهم، فهو لغة تخاطب محبّذة بين هذه الفئات. يُضاف إلى ذلك كلّه قابليّة الشعر إلى أن يتحوّل إلى حاملِ مضامينَ كلاميّةٍ وفكريّة يرغب المتكلّم في ترويجها ووسيلةِ احتجاجٍ يمكن اعتمادها في النقليّات كما في العقليّات[1].

---

(١) كان مدخل أبي الهذيل العلاّف إلى البروز في مجلس المأمون واستحواذه على قلبه هو حفظه للشعر وحسن تصرّفه في الاستشهاد به. عبد الجبّار بن أحمد، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٥٥ ـ ٢٥٧. وكان أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي من أبرز من وظّف الشعر في خدمة المقاصد الكلاميّة فكتب القصائد الطوال، =

وممّن اشتهر بالفصاحة والأدب من المتكلّمين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظّام وثمامة والمردار وأحمد بن خلف وأبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ والجاحظ وأبو القاسم البلخي[1]. وكان العلاّف والجاحظ وأبو علي الجبّائي وأبو عمر سعيد بن محمّد الباهلي (ت٣٠٠/٩١٢) علماء بالأخبار والأشعار وأيّام الناس[2]. وكان أبو مسلم محمّد بن بحر الأصفهاني صاحب نظم ونثر[3]. وكان جعفر بن مبشّر وهشام بن عمرو الفوطي والمردار من الجلّة في القصص[4].

إنّ ما أثار مشكلة إبستمولوجيّة عند بعض الدارسين بشأن ثقافة المتكلّم هو موقع العلوم الشرعيّة منها ولاسيما الفقه. فقد أثارت علاقة المتكلّمين بهذه العلوم الأسئلة التالية: هل كان علم الكلام في صراع مع العلوم الشرعيّة؟ هل كانت وظيفته في يوم من الأيّام نقض الفكر الديني الإيماني؟ هل تخلّى بعد المحنة عن خاصّيّته العقليّة النقديّة وتحوّل في نظر منظومة العلوم الإسلاميّة إلى ممثّل لـ"لآخر" غير الخطِر وفي نظر الفكر النقدي إلى علم مدجّن يمالئ السنّة ويخدمها؟

يذهب بعض الدارسين إلى الإجابة عن هذه الأسئلة كلّها

وقد بلغت إحداها حسب الخبر الذي رواه عبد الجبّار بن أحمد أربعين ألف بيت، وهو رقم نراه خياليّاً. **نفسه**، ص٢٦٥.

(١) **نفسه**، ص ص٢٣٧ ـ ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٩٧.

(٢) **نفسه**، ص ص٢٥٥ ـ ٢٥٧، ٢٧٥، ٢٩٣، ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) **نفسه**، ص٢٩٩.

(٤) **نفسه**، ص ص٢٧٢، ٢٧٨؛ الخيّاط، **الانتصار**، ص٨٩.

بالإيجاب، ويستشهد على ذلك بعديد الأخبار التي تصوّر نقمة المحدّثين والفقهاء على الكلام والمتكلّمين وتجريمهم لهم، ويرى أنّ الحديث والفقه يمثّلان نظاماً إبستمولوجيّاً خاصّاً يختلف جوهريّاً عن النظام الذي كان يمثّله الكلام قبل المحنة[1]. إنّ وجهة النظر هذه تقوم على التعميم فتتحدّث عن المحدّثين والفقهاء بالجمع ولا تلاحظ الاختلافات بينهم، وتعتمد على التقاط الأخبار الشعبيّة التي روّجها العوامّ في مراحل تراجع الكلام وإن كانت مُسِفّة، وتُسقط الاجتماعي على المعرفي فترى في الصراع الدائر بين الفقهاء والمحدّثين من جهة والمتكلّمين من جهة أخرى تجسيداً للصراع المزعوم بين علمَيْ الحديث والفقه وعلم الكلام.

لا يمكننا القبول بهذا الرأي ونتائجه، ونعترض عليه من عدّة جهات:

■ لا نسلّم بصحّة كلّ الأخبار التي تصوّر نقمة المحدّثين والفقهاء على الكلام والمتكلّمين ونرى ضرورة إخضاعها للنقد والتمحيص ونميل إلى اعتبار كثير منها موضوعاً بصورة بعديّة لتبرير وضع معرفي واجتماعي جديد. فهي جزء من الحرب الدعائيّة التي كانت تمارسها الأطراف المختلفة ضدّ بعضها البعض، ونجد ما

(١) ممّن دافع عن هذا الرأي بحرارة الباحثة التونسيّة ناجية الوريمي بوعجيلة في رسالتها للدكتوراه «المؤتلف والمختلف في الفكر الإسلامي القديم»، مرقونة، ناقشتها بكلّيّة الآداب بمنوبة سنة ٢٠٠٢، ص ص١٧٥ ـ ١٨٥. وقد نُشرت لاحقاً بعنوان: **في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمَّش في الفكر الإسلامي القديم** (بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري/ دار المدى، ٢٠٠٤).

يشبهها في صراع الفقهاء ضدّ بعضهم البعض وصراع المتكلّمين ضدّ بعضهم البعض. ونشكّ بصفة خاصّة في ما يتعلّق منها بالفترة المبكّرة، أي الفترة الواقعة قبل الثلث الأخير من القرن الثاني/ الثامن. فهذه الأخبار تذكر أحداثاً وتستعمل مصطلحات لم تظهر حسب استقرائنا إلاّ بعد هذه الفترة، مثل مصطلحي "المتكلّمين" و"علم الكلام"[1].

■ يعبّر الصحيح من هذه الأخبار عن موقف جزء من المحدّثين والفقهاء لا عن جميعهم. كان هؤلاء المحدّثون والفقهاء يُدينون قبل المحنة بعض الأفكار والممارسات الكلاميّة التي ارتبطت بمقالات تخالف نصوص الوحي. ولم يكن لديهم اعتراض على الفكر الكلامي برمّته. لكنّ موقفهم تجذّر بعد قرار الخليفة العبّاسي المتوكّل سنة ٢٣٤/٨٤٨ إيقاف المحنة، فأصبح عداؤهم يتعلّق بجنس الكلام كلّه. غير أنّ موقفهم هذا لم يكسب في أيّ لحظة من لحظات التاريخ رضا جميع المحدّثين والفقهاء، بل كان يوجد دوماً من بينهم من يساند علم الكلام ويمارسه. ومع أنّ الحنابلة كانوا أبرز ممثّل للموقف المعارض للكلام، فإنّ متأخّريهم أصبحوا يخوضون فيه ويصنّفون الكتب في مسائله.

---

(١) لا نقرّ على سبيل المثال بصحّة الخبر الذي استشهدت به الوريمي، ويتحدّث عن محاولات صرف أبي حنيفة (ت١٥٠/٧٦٧) حين كان طالباً للعلم عن الاهتمام بالكلام وتخويفه بأمور ظهرت تاريخيّاً بعده، نقصد الربط بين علم الكلام والزندقة. حسب هذا الخبر خُوّف أبو حنيفة الشابّ بالقول: إنّ الناظر في الكلام «يُرْمَى بالزندقة، فإمّا أن تُؤْخَذَ فَتُقْتَلَ، وإمّا أن تَسْلَمَ فتكون مذموماً مَلُوماً». **المرجع نفسه**، ص١٧٦.

■ لم تكن العلوم الناشئة في المجال الإسلامي في بدايتها متمايزةً واضحةَ الملامح منفصلاً بعضُها عن بعض، وإنّما تمّ لها ذلك على التدريج. وفيما يخصّ علم الكلام لا يمكننا الحديث عن علم محدَّدِ الموضوع مقرَّرِ المسائل متعيِّنِ المناهج تسهر عليه فئةٌ متخصّصة من العلماء قبل النصف الأوّل من القرن الثاني/ الثامن. فقبل هذا التاريخ كانت اهتمامات المتكلّمين تجمع بين السياسي والفقهي والعقائدي.

■ لم يكن للمتكلّمين اعتراض على النصّ الديني بصفة عامّة وعلى القرآن بصفة خاصّة، بل كانوا يعتبرونه ضرورياً وانتهضوا جميعاً للدفاع عنه. وكانوا يُجمعون على أنّه كلام اللّه وأنّه واجب الاحترام والتقديس وأنّه لا بدّ من الدفاع عنه ونفي التناقض والخطأ عنه وإثبات إعجازه، وإن كانوا مختلفين في قِدَمِهِ أو حدوثِهِ وفي وجه إعجازه. ومن شكّك في صدقه أو إلهيّة مصدره شكّكوا في إيمانه وربّما أخرجوه من الملّة، كما صنعوا مع ابن الراوندي.

■ كان المتكلّمون (وعموم العلماء والحكّام) يدركون أنّ المجتمع يحتاج إلى أحكام تنظّم حياة الناس في مختلف المجالات: في العبادات والأسرة والميراث والبيوع والضرائب والجنايات وإدارة الحكم... لم يكن أحد منهم يستخفّ بهذه الأمور أو يدعو إلى تركها فوضى أو يطالب بإيكالها إلى اجتهاد الحكّام الشخصي أو يزعم أنّ العقل هو المؤهّل لسنّ التشريعات التي تخصّها. كانوا جميعاً ـ بما فيهم المعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليَّيْن ـ يسلّمون بأنّ المصدر الأوّل لهذه الأحكام هو خطاب الشارع. وكان لديهم اهتمام كبير بموضوع أحاديث الآحاد والإجماع والقياس، وهي مسائل

مشتركة بين علم الكلام وأصول الفقه، ولهم مصنّفات عديدة فيها ومواقف متباينة منها تؤكّد اعترافهم بخطورتها.

■ إنّ التنازع بين المتكلّمين وعدد من المحدّثين والفقهاء لا يعني تضاداً جذريّاً بين علم الكلام وعلمي الحديث والفقه. وليس بالإمكان الزعم أنّ الكلام في أيّ وقت من الأوقات كان يروم التفرّد بالساحة العلميّة وإقصاء العلوم الشرعيّة منها. ولسنا نعرف أحداً من المتكلّمين وجّه نقداً جذريّاً لمنهجيّة الفقهاء أو ادّعى أنّه يستطيع أن يسدّ مسدّهم. ولئن ذهب عموم المتكلّمين إلى أنّ أخبار الآحاد لا تفيد اليقين فإنّ الفقهاء والأصوليّين شاركوهم في هذا الرأي، ولم يدفع ذلك أحداً منهم إلى المطالبة بالاستغناء عنها لأنّ الفقه عندهم قائم على الاجتهاد والظنّ لا على الصدق واليقين. إنّ وجود الحديث والفقه إلى جانب علم الكلام في منظومة العلوم الإسلاميّة لا يعبّر عن شرخ معرفي ولا عن تناقض إبستمولوجي فيها.

لهذه الاعتبارات لم يكن مستغربا أن تتّسع بدايةً من النصف الثاني من القرن الرابع/ العاشر ثقافةُ المتكلّم واهتماماتُهُ الفكريّةُ لتشملَ جملةَ العلومِ الشرعيّةِ لاسيما التفسير والفقه والأصول. ولم يكن ذلك مقتصراً على متكلّمي الشيعة وأهل السنّة، بل شمل المعتزلة أيضاً، ونجد تجسيداً له في شخص عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤). فقد كان متكلّماً معتزليّاً وفقيهاً شافعيّاً وقاضي قضاة بويهيّاً. ولم يُخْفِ اقتناعَهُ بحاجة المتكلّم إلى الفقه، فأقرّ بأنّ علم المتكلّمين لا يتكامل إلاّ بثلاثة أمور، هي العلم باللّه وصفاته (أي المعرفة بالغيب) والعلم بعدله وتوحيده (أي المعرفة بأفعاله التي من خلالها يظهر عدله، وأفعالُه هي العالمَ كلّه باستثناء أفعال العباد

الإراديّة) والعلم بالنبوءة والشرائع (أي المعرفة بالرسالة المتجسّدة في القرآن والسنّة وما يتضمّنانه من قيم وأحكام شرعيّة)، وأكّد أنّ ما عدا هذه العلوم ليس واجباً عليهم علمُه[1]. إنّ هذه الشُعَبَ الثَّلاثَ تُمثّل الحدَّ المعرفي الأدنى المطلوب امتلاكه من قبل متكلّمي القرن الرابع/ العاشر، وتشمل الغيب والشهادة والدنيا والآخرة وما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالمتكلّم محتاج إلى معرفة العالَم وعلّته والمجتمع ونظامه والإنسان ومصيره، ولكي يتأتّى له ذلك ينبغي أن يكون فقيهاً أصوليّاً فيلسوفاً عالماً بالإلهيّات والعقائد في آن.

لقد كان الانفتاح الكلامي على العلوم النقليّة ضرورة اجتماعيّة تعكس تبدّل موازين القوى العلميّة لصالح الحديث والفقه والتفسير واتّساع الحاجة إليها وتقدّمها في المكانة الدينيّة على العلوم العقليّة. ويعبّر هذا الانفتاح عن وعي المتكلّمين بضعفهم، لكنّه يمثّل في الآن نفسه محاولة منهم للالتفاف على هذا الضعف بمشاركة الفقهاء والمفسّرين علومهم. أصبح ذلك أمراً حيويّاً لأنّ علوم النقل تحقّق للمتكلّم الإدماج الاجتماعي والعلمي والثقافي، فالبيئة الإسلاميّة الوسيطة لم تكن تقبل عالماً لا يأخذ من العلوم الشرعيّة بطرف، ولأنّها تحقّق الوصل بين معرفة المتكلّم الخاصّة وحاجات المجتمع وتبيّن أنّ الكلام ليس علماً مقطوع الصلة بغيره من العلوم ذات الغرض الديني. لكنّ هذا الانفتاح لم يكن ليمرّ من دون أن يترك آثاراً سلبيّة على بنية علم الكلام الاستدلاليّة وصرامته العقليّة، وهو ما يتجسّد مثلاً في استسلام عبد الجبّار لكثير من الأحاديث الموضوعة في كتابه **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**.

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص١٩٢ ـ ١٩٣.

أظهر تحليلنا للعناصر التي تتكوّن منها ثقافة المتكلّم ثلاثة أمور مهمّة:

الأمر **الأوّل** أنّ المتكلّم لم يكن من الناحية المعرفيّة كالمحدّث مجرّدَ راوٍ لخبر، ولا كالمفسر مجرّدَ مفتّش عن المعنى في نصّ جاهز، ولا كالفقيه مقيَّداً بخطاب الشارع وبالنوازل المحتاجة إلى حكم عملي. بل كان منتجاً للمعرفة النظريّة، يبني تصوّراً للوجود ورؤية للألوهية وفهماً للإنسان والمجتمع والمصير. وليس ما يبنيه المتكلّم في قطيعة مع النصوص ولا مع الفقه ولا مع ثقافة المجتمع، بل يتناغم معها من دون أن يكرّرها.

والأمر **الثاني** أنّ ثقافة المتكلّم متنوّعة لا من حيث المواد فحسب بل من حيث المصادر أيضاً، وهي إجمالا أربعة: **أوّلها** المشايخ المتعدّدون الذين كان المتكلّم يأخذ عنهم علمه، وقد يكونون من مدارس متنافسة واختصاصات علميّة متباينة. **وثانيها** الاحتكاك بالعلماء وأرباب المذاهب والأديان ومناظرتهم. إنّ هذا الاحتكاك المتعدّد الأشكال يتيح للمتكلّم الاجتماع بأفضل علماء عصره من مختلف المذاهب والديانات ومحاورتهم وتبادل المعرفة معهم والوقوف على طرقهم في الاستدلال وعلى تعاليمهم وشعائرهم وآرائهم وتاريخهم الثقافي، فيعمد إلى توظيفه في مجادلتهم ذبّاً عن معتقده وملّته. **وثالثها** الكتب الإسلاميّة والكتب المترجمة عن الثقافات السابقة أو المعاصرة اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة والمسيحيّة. يؤكّد ذلك تعريف أكثر كتّاب المقالات في مصنّفاتهم بمقالات الفلاسفة إلى جانب تعريفهم بمقالات أرباب الديانات والنحل، وردود بعض المتكلّمين، مثل العلاّف والنظّام والحسن بن موسى النوبختي وأبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم وأبي الحسن الأشعري، على آراء

الفلاسفة اليونان وكتبهم. ورابعها تأمّلات المتكلّم وتجاربه الشخصيّة في مجالات الغيب والطبيعة والمجتمع، وقد اتّخذت عند بعض المتكلّمين طابعاً محترفاً.

والأمر **الثالث** أنّ المتكلّم كان مطّلعاً بدرجات متفاوتة على مجمل ثقافة عصره النقليّة والعقليّة، الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، وكان هذا الاطّلاع يزداد عمقاً واتّساعاً بتقادم الزمن. فثقافة المعتزلي عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤) والسنّيّين أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١) وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦/ ١٢٠٩) والشيعي الإمامي نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢/ ١٢٧٣) أوسع بكثير من ثقافة كلّ المتكلّمين الذين سبقوهم بحيث يمكن نعتها بحقّ بالثقافة الموسوعيّة. ولم تكن هذه الموسوعيّة مجرّد ثراء ذهني بل كانت مكوّناً بنيويّاً، ويمكن تفسيرها بعاملين ذاتي وموضوعي. يتمثّل **الأوّل** في اتّخاذ الكلام طابع التفكير الكوني، ويتمثّل **الثاني** في التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة التي أدّت إلى تقدّم العلوم النقلية في العصور المتأخّرة على العلوم العقليّة. فليس ما كان يكفي جيل النظّام معرفته بكافٍ جيل من عاصر كبار فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد. وليس ما كان يفي بالغرض حين كان تأثير المحدّثين والفقهاء هامشيّاً بسادّ حاجةَ المتكلّمين بعد أن أصبحت لعلماء النقل اليد الطولى على المعرفة الدينيّة. ولئن كان هذا التوسيع في دائرة اطّلاع المتكلّم مفيداً له من الناحية الاجتماعيّة فإنّه لم يكن بالضرورة مفيداً من الناحية المعرفيّة، فقد حدّ تبادل التأثير مع العلوم النقليّة من استقلاليّة علم الكلام الفكريّة وصرامته العقليّة وانتهى به في النهاية إلى الذوبان فيها.



الفصل السادس

الفرقة

١ ـ إشكاليّة المفهوم

لم يفتأ التصنيف القديم في موضوع الفرق والديانات والنِّحَل يتطوّر بتطوّر الوضع الديني والفِرَقي. وقد وظّف أصحابه في كتاباتهم مفاهيم عامّة سِمتُهَا التجاذُبُ والتداخل، كالمقالة والفرقة والملّة والنحلة والاعتقاد والإسلام والقاعدة والأصل والفرع. وسرعان ما وجد هؤلاء المصنّفون أنفسهم أمام معضلة ذات وجوه متعدّدة: كيف يرتّبون هذا العدد الهائل من الفرق التي لم تتوقّف عن التفرّع والتوالد؟ كيف يتمّ تحقيق المواءمة بين واقع الفرق غير المنضبطة بعدد محصور وعدد الفرق الثلاث والسبعين المذكور في الحديث؟ ما العلاقة بين المقالة والفرقة وهل تعبّر كلّ مقالة عن فرقة مخصوصة؟...

وليس لدينا من شكّ في القيمة العظيمة التي تنطوي عليها كتب الفرق من حيث المعلومات التاريخيّة والفلسفيّة التي تضمّنتها، لكنّ ذلك لا يمنعنا من ملاحظة أربعة عيوب منهجيّة فيها.

ـ **الأوّل**: خَلْطُها بين المقالة والفرقة لأسباب تاريخيّة وإيديولوجيّة. يظهر ذلك في كلام المصنّفين على فرق المرجئة والمشبّهة والمجبرة، مع أنّ هذه الأسماء تنطبق على مقالات ونزعات لم تستقلّ بفرق وإنّما كانت شائعة بين أفراد ومجموعات ينتمون إلى فرق مختلفة. لذلك تكلّموا على مرجئة الخوارج ومرجئة المعتزلة ومرجئة السنّة ومرجئة الشيعة، وتكلّموا على مشبّهة الشيعة والمشبّهة من أصحاب الحديث، وتكلّموا على جبريّة الخوارج وجبريّة السنّة، وتكلّموا على مرجئة جبريّة ومرجئة قدريّة...

ـ **الثاني**: رَدُّ بعض المصنّفين القدامى جملةً من الاتّجاهات الكلاميّة المختلفة إلى فرقة واحدة، وتقسيمُ دارسين آخرين الفرقة الواحدةَ إلى فرقٍ صغرى بكيفيّةٍ لا تروم الوفاء للحقيقة الموضوعيّة بقدر الوفاء لحاجات المصنِّف المنهجيّة والإيديولوجيّة الخاصّة. من ذلك أنّ الملطي قسّم الجهميّة إلى ثماني فِرَقٍ، وعلى العكس منه اعتبرها البغدادي هي والبكريّة والضراريّة من الفرق التي لم تتفرّع قطّ إلى فرق صغرى[1].

ـ **الثالث**: كَلامُهُمْ على فِرَقٍ لا يعترف أصحابُها المنتمون إليها بأنّها فِرَق، كَكَلامِهِمْ في صلب الاعتزال على فرق الواصليّة والهذيليّة والنظّاميّة والمعمّريّة والجاحظيّة وغيرها. وإنّما اعترف المعتزلة بمذهبيْن عامّيْن يشتركان معا في نزعة الاعتزال هما المذهب البصري والمذهب البغدادي، وصنّفوا في اختلافهما الكتب وكتبوا الردود. والذي دفع المصنّفين القدامى إلى هذا الإجراء أمران: أحدهما تحقيق

(١) الملطي، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص٧٣؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٢٥.

العدد "الثلاث والسبعون فرقة" الذي نصّ عليه حديث الافتراق، والآخَرُ تصويرُ الفِرَقِ غَيْرِ السُّنِّيَّةِ بصورة الأشتات المتفرّقة.

- **الرابع**: كَلامُهُمْ على فِرَقٍ وهميّة لا يدّعي الانتسابَ إليها أحدٌ، بهدف تشويه أشخاص ومجموعات معيّنة يَتِمُّ إلحاقها بها قسراً. وأفضلُ مثال على ذلك كلامُ الحنابلة على الجهميّة، فإنّهم يَنسبون إليها كلَّ القائلين بخلق القرآن والتنزيه الصارم مُدْخِلين فيها القدريّةَ وبعض الجبريّةِ والمرجئةِ الأوائلِ وكلَّ المعتزلةِ وعدداً من متكلّمي أهل السنّة.

كيف نتخلّص من هذه المزالق؟ نرى أنّ ذلك يتحقّق بالتمييز بين ثلاث مفردات أساسيّة نستعملها في وصف الظاهرة الفِرقيّة وتصنيف معطياتها، هي المقالة والفرقة والمدرسة. إنّ بعض ما عُدَّ فِرَقًا في كتب الفرقِ، كفِرقِ المعتزلة أو المرجئة، لا يعبّر عن فِرَقٍ حقيقيّة بقدر ما يعبّر عن آراء متباينة قليلاً أو كثيراً في صلب التيّار الفكري الواحد. لا شكّ في أنّه توجد مقالة تسمّى مقالة الجبر وأخرى تسمّى مقالة التشبيه ومقالات اختصّ بها النظّام وبعضُ تلاميذه وأخرى اختصّ بها العلاّف والجبّائي... إلخ، لكنْ لا توجد بالضرورة فِرَقٌ يُمْكِن نعْتُها بالمجبرة أو المشبّهة أو النَّظّاميّة أو العَلاّفيّة أو الجُبّائيّة رغم مزاعم مؤرّخي المقالات والفرق القدامى. فالفِرْقَة واقعةٌ سوسيولوجيّة متعدّدة الأوجه، فهي تنطوي على بُعْدٍ فكري وبُعد سياسي وبُعد ديني وبُعد اجتماعي. وثمّة فِرقٌ ظهرت وتشرذمت وربّما انحلّت، وأخرى اندمجت في غيرها، وأخرى تغيّرت طبيعتُها بفعْلِ تبَدُّل أوضاع الحُكْمِ وأحوال العُمْرانِ، ممّا يؤكّد أنّ الفِرْقة كانت في المجتمع القديم إحدى أهمّ أدوات الصراع الاجتماعي وبناء التوازنات السياسيّة.

وقد وضع عبد القاهر البغدادي معياراً سياسيّاً دينيّاً للتمييز بين فِرقة وأخرى هو معيار التكفير، فقرّر أنّ كلّ جماعة تُكفّر جماعة أخرى تنحاز عنها بفِرقة متميّزة[1]. لكنّ التكفير وإن كان معياراً واضحاً فإنّه لا يمكننا اتّخاذُه ضابطاً في تصنيف الفِرق والتمييز بين بعضها البعض لأنّه يجري على الأفراد كما يجري على المجموعات، فهل نعدّ كلّ فرد يكفّر غيرَه صاحبَ فرقة؟ ولأنّ التكفير قد يكون لعلّة سلوكيّة لا صلة لها بالعقائد والمقالات، ولأنّ ممارسته قد تكون ظرفيّة وعفويّة غير قابلة للحصر والضبط، ولأنّه يستند إلى تعريفِ سلبي للفِرقة مبنيٍّ على حُكْم إدانةٍ صادرٍ من الخصم، ولا يُبْرِزُ الأسسَ الإيجابيّة التي تقوم عليها الفِرقة.

وفي العصر الحديث حاول رضوان السيّد ضبطَ حدود الفِرقة ومُقَوِّماتِها بالاستناد إلى تحليلِ حركةِ القائدِ الشيعي المختار الثقفي. فألفى في هذه الحركة جميعَ المقوّماتِ التي تؤهّلها لأن تكون فِرقةً مستقلّة، وهي في رأيه ثلاثة: **أوّلاً** وعيُ البراءةِ والولايةِ الذي هو أساس الافتراق وإعادة التكوّن المستقلّ، **ثانياً** الرموزُ والشعائرُ المميِّزةُ للفِرقةِ والمبرّرةُ لِنُشُوئِها، **ثالثاً** التنظيمُ السرّي الهرمي[2]. وأعاد المنصف بن عبد الجليل النظر في المسألة انطلاقاً من محاولة رضوان السيّد، فكمّل النتيجة التي توصّل إليها ودقّقها، وانتهى إلى تعريفِ لِلْفِرقة أَسَّسَهُ على أربعة أركان هي المرجِعُ الذي قد يكون تأويلاً

---

(١) وبناء على هذا المبدأ قضى بأنّ الكرّاميّة بخراسان وإن انقسمت إلى ثلاث فرق فهي في حكم الفرقة الواحدة لأنّ بعضها لا يكفّر بعضاً. البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٢٥.

(٢) رضوان السيّد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، ص ص٦٦ ـ ٦٨.

مخصوصاً أو إماماً متّبعاً أو نصّاً مقدّساً بديلاً، والتشريعُ الخاصّ، والتنظيمُ، ومجتمعُ أهلِ المقالةِ الاعتقاديّة[1].

إنّ هذا التعريفَ الأخيرَ أوضحُ من سابقِهِ وَأَسَدُّ لأنّه يحيط بالفِرقة من جميع الجوانب التي بها تَبينُ عن غيرها من الفِرق. لكنّنا مع ذلك نعيب عليه أمرين: **أوّلُهما** أنّه اشترط في الفِرقة التنظيمَ السرّي، وهذا ليس عامّاً في الفِرق، إذ منها ما لا يعتمد في نشاطه على السرّيّة مطلقاً، مثل الخوارج والمعتزلة والأشعريّة. **وثانيهما** عدّه التشريع الخاصّ من مقوّمات الفرقة مع أنّ التشريع لا يكون تشريعاً إلاّ بإنشاء مجتمع خاصّ ذي نظام اجتماعي وسياسي متميّز، وهذا ليس من شأن كلّ الفِرق. إنّ هذه الشروطَ الأربعة تنطبق انطباقاً تامّاً على الحركات الثوريّة التي أعلنت مُبَايَنَتَهَا لِمُخالفيها من المسلمين وانحازت عنهم باجتماع خاصّ، ولا تنطبق إلاّ جزئيّاً على الفرق الكلاميّة السلميّة مثل المعتزلة والأشعريّة والشيعة الاثني عشريّة. فهذه الفرق تعتمد في تَشَكُّلِها ومباينتِها لغيرها على مُقَوِّم رئيسٍ هو الاعتقادُ الذي قد يُختزَل في عدد محدود من أصول الدين، وقد تُدَعَّمُ تَمَيُّزَهَا العقائدي بِمُتُونٍ خاصّة في الحديث والفقه والتفسير، لكنّها لا تنفصل بالضرورة عن الاجتماع الإسلامي الغالب.

بناءً على هذا التدقيق نميّز بين **الفِرَقِ ـ الأحزاب** التي بدأت تتشكّل منذ واقعة التحكيم في عهد علي بن أبي طالب واستفحلت بعد مقتله ووقوع الحكم بيد الأمويّين، **والفِرَقِ ـ المدارس** التي نشأت على أساس فلسفي عقائدي وجعلت هدفَها صياغةَ تَصَوُّرٍ عامٍّ للدين

(١) المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، ص ص٣٠ ـ ٣٢.

والوجود والمجتمع ووفّرت الأُسُس الدينيّة والفلسفيّة والقانونية والسياسيّة لتحقيقه[١].

الصنف الأوّل هو عبارة عن أحزاب سياسيّة ـ دينيّة ثوريّة أو محافظة تسعى إلى الإطاحة بالحكم القائم والحلول محلّه أو تأسيس حكم مواز أو تثبيت الحكم القائم. وتحدّد جملة من الاعتبارات الداخليّة والخارجيّة درجة اختلاف هذه الأحزاب عن المجتمع الأمّ، وقد تبلغ، كما في حالة غُلاة الشيعة، درجة التباين في الأصول، فينشأ النصّ البديل أو المكمّل ويتبلور الاعتقاد والتشريع الموازيان. ويبقى التنظيم السرّي ومجتمع أهل المقالة لدى الفرقة السياسيّة حاجة محكومة بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي قد تضطرّها إلى انتحالهما وتمكّنها من تحقيقهما، وقد لا تضطرّها إلى ذلك ولا تسمح لها به أصلاً.

فالخوارج والانتفاضات التي قادها المرجئة والقدريّة والحركات الشيعيّة في القرن الأوّل والنصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة كانت عبارة عن أحزاب وحركات سياسيّة شبه عفويّة ولم تكن فِرَقاً بالمعنى الكلامي الدقيق. ولئن كانت تحرّكات المرجئة والقدريّة ظرفيّة فإنّ الخوارج مثّلوا مجموعة سياسيّة ذات مقالة متميّزة في الإمامة. وبسبب إيمانهم بالحرب الدائمة ضدّ كلّ المخالفين إلى أن يتحقّق هدفُهم

---

(١) ينبغي أن نعترف بأنّ هذا الاستعمال لمفهوم الفرقة ليس خاصاً برضوان السيّد. فالقدامى أيضاً لم يكونوا يميّزون بين الحزب والفرقة، وكان هذا الخلط من نتائج عدم تمييزهم بين السياسي والديني. ولعلّ أفضل مثال على ذلك النوبختي الذي كان يطلق في كتابه **فرق الشيعة** عبارة "فِرْقة" على كلّ مجموعة انحازت بمقالة سياسيّة بدءاً من اجتماع السقيفة عقب وفاة الرسول.

الأسمى الذي هو إقامة الحكم الشرعي العادل وضعوا أنفسهم في موقفِ معاداةِ الكلّ، فنبذتهم الفِرَق والقوى السياسيّة المخالفة لهم. وهذا دعاهم إلى تطوير رؤية للاجتماع خاصّة بهم، فإذا بالبُعْدِ العقائدي عندهم يمتزج بالبُعد الاجتماعي وإذا بالأحكام الفقهيّة العمليّة تأخذ نفس الأهمّيّة التي للمواقف الاعتقاديّة[1]. وهذا التشكّل السياسي العقائدي الخاصّ ينطبق أيضاً على كافّة التنظيمات الشيعيّة في بداية أمرها حين كانت مجرّد تعبير عن موقف سياسي رافض للمعاملة المهينة التي تعرّض لها آل البيت ولاحتكار قوى سياسيّةٍ للحكم غيرِ جديرة به، وإرادةِ طامحة إلى ردّ الحقّ إلى أصحابه.

و**الصنف الثاني** هو عبارة عن فِرق كلاميّة قد تأخذ في بداية ظهورها شكل نزعة فكرية مميّزة أو حَلقة واسعة من المثقّفين، لكنّ آراءها لا تلبث أن تتخصّص وتتقارب وتترابط مشكّلة نسقاً فكرياً منتظماً ونمطاً من الاستدلال يطمحان إلى أن يصبحا القاسم المشترك بين كلّ أفراد المجتمع. إنّ وظيفة الفِرقة بهذا المعنى هي تشكيل البنية النظريّة الفوقيّة للمجتمع. وفي هذا الإطار حاولت المعتزلة طيلة قرون من خلال الدعوة أوّلاً، والتحالفِ مع الدولة ثانياً، أن تجعل الاعتزال بنية فوقيّة للمجتمع. وكانت الأشعريّة في صراع مستمر مع الحنبليّة من أجلِ احتكار التعبير عن البنية الفوقيّة للتسنّن وللدولة السنّيّة. وشنّت الإماميّة بداية من القرن الخامس/ الحادي عشر معارك سياسيّة وفكريّة ضارية من أجل إزاحة المذهب السنّي عن الصدارة، وتحويل التشيّع إلى اعتقاد شعبي عامّ. هذا التطوّر في بنية الفرق هو الذي سمح بالانتقال من مفهوم الفرقة إلى مفهوم أوسع نسمّيه

(١) راجع: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ص٨٨ - ٩١.

المدرسة. وقد كان هذا المفهوم حاضراً عند القدامى، يظهر من خلال حديثهم عن الفرق الكبار أو الفرق الأصول. ولِكي يَصُحَّ تسميةُ الفرقةِ بالمدرسةِ ينبغي في رأينا أن تتوافر فيها شروط ثلاثة:

ـ تنوّع في الاهتمامات الدينيّة والفكريّة والاجتماعيّة. فالمدرسة تمتلك فقهها وأصولها وتفاسيرها وأدباءها ومؤرّخيها ومدوّناتها الحديثيّة ورموزها الثقافيّة والدول المؤيّدة لها.

ـ تعدّد واختلاف في الاتّجاهات والرؤى التي تنتسب إليها. فالمدرسة توفّر إطاراً عامّاً تتنافس داخله اتّجاهات دينيّة وفكريّة وسياسيّة مختلفة يدّعي كلّ واحد منها أنّه المعبّر الشرعي عن الفرقة الأمّ.

ـ استمراريّة تاريخيّة تشفّ عن الطاقات الكامنة في المدرسة. فبفضل هذه الطاقات تنجح في التغلّب على الصعوبات المرحليّة التي تُلِمّ بها والتأقلم مع المستجدّات الطارئة واكتشاف الحلول المناسبة للمشاكل الجديدة.

وفي تقديرنا أنّ الفِرق ـ المدارس التي تتوافر فيها هذه الشروط ثلاثٌ: المعتزلة والشيعة وأهل السنّة، لذلك نقصر حديثنا فيما يلي عليها.

٢ ـ المعتزلة

لم تمثّل المعتزلة في تاريخ علمِ الكلام فِرقة عاديّة، بل مثّلت الفرقة الكلاميّة بامتياز. فهي المؤسِّسَةُ لهذا العلم المفرّغَةُ لمسائله الواضعةُ لنظريّاته المبتكِرة لمصطلحاته ومناهجه الاستدلاليّة، وهي من رقّى الجدل الميتافيزيقي إلى رتبة العلم وفرضه على الساحة العلميّة

وأغرى المتكلّمين من سائر الفِرق بتعاطيه. وقد جعلها هذا الدور التاريخي في جدل مع كلّ الأطراف الدينيّة والفكريّة المعاصرة لها الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، ودفعها إلى تطوير أدوات متعدّدة للتواصل معها كان من أبرزها المناظرة والردود والأسئلة والجوابات، وإلى بلورة طرق في الاستدلال يمكن للأطراف المختلفة في الديانة أو المذهب الاتّفاق عليها. وكان من الطبيعي أن يحظى العقل عندها بمكانة خاصّة لأنّه يمثّل أرقى أداة لبلوغ المعرفة الصحيحة وأهمّ وسيلة معرفيّة تسمح للمختلفين بالتواصل وتبادل خطاب مشترك.

لكنّ شيوخ الفرقة لم يقتصروا على تعاطي الكلام، بل كان العديد منهم فقهاء وأصوليّين ومحدّثين ومفسّرين إلى جانب عنايتهم بالأدب واللغة والبلاغة. والتراث المعتزلي الغزير في هذه المجالات وإن لم يصلنا معظمه يشهد على هذا التنوّع والثراء، وهو ما يسمح بالحديث عن مدرسة معتزليّة واسعة. وكان خصوم المعتزلة يشنّعون عليهم قلّة أصحابهم من المحدّثين والمفسّرين والفقهاء، وهذا ينطبق بحقّ على التاريخ المعتزلي طيلة القرنين الأوّلين منه. وقد كان شيوخ الفرقة المتأخّرون واعين بالضرر السياسي والاجتماعي الناتج عن هذا "الإهمال"، فحاولوا الحدّ منه بالإقبال على هذه العلوم من جهة والمبالغة في وصف نبوغ شيوخهم المتقدّمين فيها من جهة أخرى[1].

(١) يندرج في هذا المسعى تنويه مؤرّخي الفرقة بتَبَحُّرِ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي عمران مويس بن عمران في الفتيا. عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٣٦، ٢٤٢، ٢٧٩. وبتفنّن إبراهيم النظّام وجعفر بن مبشّر وأبي عثمان الجاحظ وهشام بن عمرو الفوَطي وأبي سعيد أحمد بن سعيد الأسدي الباسناني وأبي القاسم البلخي وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري وأبي =

وتتّصف المدرسة المعتزليّة بخصائص عامّة تميّزها عن غيرها وتفسّر هيمنتها على الحياة الفكريّة للمسلمين طيلة قرون وتقلّب علاقاتها بالسلطة وتراجُعَ تأثيرِها في المجتمع في العصور المتأخّرة. ويمكن إيجازُها في الخصائص الأربع التالية:

أ ـ الثقة المطلقة بالعقل وتمييزه عن كلّ ما عداه من الأدلة وتقديمه عليها. وبسبب ذلك لم ير المعتزلة بأساً بالاستفادة من الإنتاج الفكري لغير المسلمين إذا كان العقل يدعمه، ولم يمزجوا استدلالهم العقلي بمنزع باطني ما، بل لم يكن لديهم منزع باطني غنوصي أصلاً، ولم يخلطوا بين العقل والنقل، بل حاولوا النظر إلى المسائل الكلاميّة نظراً عقليّاً خالصاً وتأويل النصّ الديني في القضايا المشتركة كلّما تعارض مع العقل. وانسجاماً مع هذه الخاصّيّة لم يُقِرّوا بأوّليّة المعرفة الشرعيّة حتّى في المجال الفقهي، بل أوجبوا أن تكون الأحكام مبنيّة على أصول عقليّة لأنّ العقل ـ لا الشرع ـ هو

= عامر الأنصاري في الفقه. **نفسه**، ص ص٢٦٤، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٨٤، ٢٩٧، ٣٢٥؛ الخيّاط، **الانتصار**، ص ص٥١، ٥٩، ٨٩. وبعلم أبي الهذيل العلّاف وأبي بكر الأصمّ ويوسف بن عبد الله الشحّام وأبي سعيد الباساني وأبي القاسم البلخي وأبي علي الجبّائي وعمرو بن فائد وأبي مسلم محمّد بن بحر الأصفهاني بالتفسير وتصنيف أكثرهم فيه. عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص٢٥٨، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٩١، ٢٩٧، ٢٩٩. وبسعة استيعاب أبي مجالد أحمد بن الحسين البغدادي وعبد الكريم بن روح الغفاري العسكري وأبي سعيد الباساني للحديث. وبتنوّع تآليف القاضي عبد الجبّار بن أحمد وأبي الحسين محمّد بن علي البصري في أصول الفقه. الحاكم الجشمي، **شرح العيون**، ص ص٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص ص ٦٧، ٧٠.

القاضي بحسن الشيء أو قبحه. وفي ضوء هذا الموقف العامّ صاغوا نظريّتهم في تأويل المتشابه وبنوْا رأيهم في تصحيح الأخبار وتزييفها ووضعوا رؤيتهم العقليّة في أصول الفقه.

ب ـ بناء النظامين المعرفي والاجتماعي على أساس الجمع بين مبدأي العقل والحرّيّة والدفاع عنهما كلاميّاً وعدّهما قوام الوجود والإيمان والتكليف والجزاء. فلم يقتصر جهد المعتزلة النظري على ضبط العقائد والاستدلال لها عقليّا، بل حرصوا على تأسيسها أخلاقيّاً مثبتين وجود علاقة حميمة بين الإيمان والأعمال البشريّة والأفعال الإلهيّة ونظام العالم عبّروا عنها بمفاهيم العدل والصلاح والأصلح واللطف والواجب. إنّ جميع نظريّات المعتزلة الميتافيزيقيّة والسياسيّة مبنيّة على أساس مزدوج معرفي وأخلاقي تجسّده قيمتا الحكمة (في الكون) والعدل (في المجتمع والمصير) الأثيرتان عندهم.

ج ـ الاستقلاليّة الفكريّة والإيمان بتقدّم المعرفة وعدم الاقتصار على ما توصّل إليه الشيوخ السابقون، وهو ما فسح المجال واسعاً للاختلاف والتنوّع داخل الفرقة، فنشأت في صلبها نظريّات ومواقف كلاميّة وسياسيّة وتأويليّة وفقهيّة متعدّدة تشي بحيويّة مفكّريها ونزوعهم المستمرّ إلى مراجعة الرأي وتطويره وتؤهّلها لأن تكون مدرسة علميّة كبيرة. وقد تجلّى التنوّع الداخلي في ظهور اتّجاهين معتزليّين عامّين لكلّ منهما خصائصه وأعلامه هما الاعتزال البصري والاعتزال البغدادي، وخضوع هذين الاتّجاهين بدورهما للتنوّع والاختلاف الداخليّين. فكثيراً ما كان البصريّون أو البغداديّون يخالف بعضُهم بعضاً مخالفة تبلغ في الحالات القصوى درجة التكفير[1]. ولئن

(١) انظر: الخيّاط، **الانتصار**، ص ص٦٤ ـ ٦٥؛ عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**. =

استغلّ أهل السنّة هذه الخاصّيّة محاولين إظهار المعتزلة بمظهر الفرقة المنقسمة المتناقضة التي يكفّر بعضها بعضاً، فإنّ المصنّفات الاعتزالية تكذّب هذا الزعم وتؤكّد أنّ اختلاف شيوخ الفرقة كان علامة على الحيويّة الفكريّة الإيجابيّة لأنّه مبني في الأغلب على الاحترام والتقدير[1].

د ـ النزعة الفرديّة القائمة على مبادئ العقل والحرّية والمسؤوليّة. فرغم اشتراط المعتزلة على المنتمين إليهم التسليم بالأصول الخمسة لم يقبلوا منهم ذلك إذا جاء من طريق التقليد. وفي المقابل سمحوا بتعدّد الرؤى في إطار الأصول الخمسة، فذهب كلّ زعيم منهم في فهمها مذهباً خاصّاً وفرّع عنها نظريّات قد لا يشاركه فيها أكثر المعتزلة، مثل نظريّات الطفرة والكمون والصرفة والأحوال. وقد انتهى ببعض الشيوخ تحرُّرُه من قيود الفرقة إلى مخالفتها في بعض الأصول المهمّة والتصادم معها والانشقاق عنها آخر المطاف. وكان ضرار بن عمرو من أوّل من جسّد هذا السلوك، ثمّ تبعه آخرون، مثل عيسى بن الهيثم (ت٢٤٥/ ٨٥٩) وأبي سعيد الحصري

= ص٢٩٤؛ أبو رشيد النيسابوري، **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، ص ص٥٠، ١٨٩، ٣٤٨.

(١) يتجلّى هذا الاحترام بوضوح في كتاب **المغني في أبواب التوحيد والعدل** لعبد الجبّار بن أحمد، وكتاب **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين** للنيسابوري. ومن الشواهد على الاستقلاليّة الفكريّة غير المانعة من التقدير والاحترام إشادةُ أبي علي الجبّائي بسلفه أبي الهذيل العلاّف وعدُّه أعظمَ رجل شهدته الدنيا بعد الصحابة ومؤسّسَيْ الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد رغم مخالفته له في أربعين مسألة وردّه عليه في كثير من كتبه. ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص٣٨.

وأبي حفص عمر بن زياد الحدّاد والأشعري وابن الراوندي؛ فهؤلاء جميعاً كانوا ذات يوم من جلّة المعتزلة ثمّ انشقّوا عنها بتأثير المناخ الفكري التحرّري السائد فيها والنزعة الفرديّة لمفكّريها(١).

لقد أتاحت هذه الخصائص للمعتزلة تحقيقَ جملة من المكاسب الفكريّة والروحيّة تستحقّ التنويه. بفضل هذه الخصائص كانوا أوّل من ميّز في الدين بين أصول وفروع، وَبَنَى منظومة أصوليّة تعبّر في آن عن البعد المطلق في الدين وتلبّي حاجات المجتمع الزمنيّة وتوفّر أُسُساً صُلبة لمستقبل آمن بالمعنيين الدنيوي والميتافيزيقي. وبفضلها أنشأوا جملة من النظريّات العامّة، مثل النظريّة الذرّيّة ونظريّة الصفات ونظريّة الأصلح ونظريّة الفعل المشتملة بدورها على مجموع نظريّات صغرى، كنظريّات الطبائع والتولّد والأفعال الإراديّة وأفعال القلوب. ونتيجة للطابع النسقي لتفكيرهم لم يتصوّروا هذه النظريّات باعتبارها مجموعة آراء مستقلّة لا رابط بينها، بل حرصوا على إحكام الصلة بينها، فكانت فيزياؤهم تحيل على آرائهم اللاهوتيّة، وكان مذهبهم الأنطولوجي يقود إلى رؤيتهم الأخلاقيّة، وكان الفصل بين هذه العناصر يؤدّي إلى إفقاد المجموع قيمته. ولم يمنعهم قياس الغائب على الشاهد من الانتهاء إلى تصوّر تنزيهي مطلق للألوهيّة عزّ على الكثيرين بلوغُه، ذلك أنّهم فهموا القياس فهماً جدليّاً لا ميكانيكيّاً.

وتمكّنت المدرسة المعتزليّة من الاستمرار مدّة طويلة فاقت الخمسة قرون مرّت خلالها بمراحل مختلفة من الانتشار والانحسار

---

(١) للاطّلاع على نماذج من التفكير الحرّ في الإسلام في صلته بالاعتزال وبغير الاعتزال انظر: Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Paris, éd. Albin Michel, 1996.

والسيادة والضعف. ولَمَّا لَمْ تَعُدْ الظروف السياسيّة والثقافيّة تساعدها على الحفاظ على كيانها المستقلّ اضطُرَّت إلى الانصهار في اتّجاهات فكريّة أخرى أبرزُها التشيّع في صيغتيه الزيديّة والإماميّة، وهو ما بدأت تعكسه الميول المذهبيّة لتلاميذ القاضي عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤). وقد قامت منذ أواخر القرن الثالث/ التاسع محاولات للجمع في حلف واحد بين المعتزلة والشيعة تزعّمها أبو علي الجبّائي (ت٣٠٣/ ٩١٥)، لكنّها لم تنجح بسبب اعتراض بعض شيوخ المعتزلة عليها، مثل محمّد بن عمر الصيمري (ت٣١٥/ ٩٢٧)[١]. وكانت التحالفات التي انعقدت لاحقاً بين الطرفين في إطار الدولة البويهيّة تخدم مصلحة الشيعة أكثر ممّا تخدم مصلحة المعتزلة.

وفي رأينا أنّ مكمن الضعف الأساسي الذي وسم المدرسة المعتزليّة وحكم عليها بالانحسار ثمّ بالانقراض بعد قرون طويلة من الإشعاع والعطاء يرجع إلى ثلاث ثغرات:

- **الثغرة الأولى** تتمثّل في عجزها عن تطوير نظريّة سياسيّة موحّدة ومتجانسة. كانت رؤى المعتزلة السياسيّة متعدّدة، يظهر ذلك في مواقف شيوخها من مسألة التفضيل والأحقّ بالخلافة، وفي نظرتهم إلى عثمان وعلي والمشاركين في الحرب الأهليّة، وفي الوصيّة والاختيار وقرشيّة الإمام، وفي وجوب الإمامة[٢]. وكان سلوكها السياسي متضارباً، تُناصبُ السلطةَ العداءَ حينا وتؤيّدها أحياناً أخرى. فشاركت سنة ١٤٥/ ٧٦٢ في الثورة على العبّاسيّين عندما

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٩١.

(٢) W. Madelung, «Imâma», *EI2*, t.3, p. 1194.

خرج عليهم محمّد بن عبد اللّه بن الحسن الملقّب بالنفس الزكيّة، لكنها قبلت بعد ذلك بالتحالف معهم ومع كلّ سلطة تمدّ يدها إليها بقطع النظر عن قدرتها على الاستمرار. ومال بعض شيوخها إلى التشيّع وراموا التحالف مع الشيعة، ونفر البعض الآخر منهم وصنّف الكتب في نقدهم. وقد حرمها هذا الاختلاف من أن تكون أحد البدائل السياسيّة التي يتطلّع الناس إليها.

ـ **الثغرة الثانية** تتمثّل في إعراضها عن بلورة فقه خاصّ، مع ما نعلمه من أهمّيّة الفقه البالغة ودوره الخطير في المجتمع الإسلامي القديم، ورضاها بالاندراج غالباً في الفقه السنّي، وهو ما جعل بعض القدامى يعدّونها فصيلاً من فصائل السنّة[1]. وقد جاءت محاولات شيوخها لبناء علم أصول خاصّ بالفرقة متأخّرة، إذ ظهر أوّل تصنيف معتزلي الملامح في أصول الفقه مع عبد الجبّار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٤) في كتابه **العُمَد** ثمّ مع أبي الحسين محمّد بن علي البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤) في كتابه **المعتمد في أصول الفقه**، وهو شرح **للعُمَد**. ومن الأسباب التي منعت المعتزلة من أن يكون لها فقهها الخاصّ وقوف بعض شيوخها الأوائل من الحديث والإجماع موقفاً سلبيّاً، ممّا اضطرّ الشيوخ المتأخّرين إلى اعتماد مجاميع الحديث والفقه السنّيّين.

ـ **الثغرة الثالثة** تتمثّل في نزعتها النخبويّة المترفّعة عن العامّة والجمهور، وهي نزعة حالت دونها والانتشار الأفقي في المجتمع. بدأ موقف المعتزلة المحقّرُ للعامّة بالظهور مع ثمامة بن الأشرس،

(١) مثلاً: العلاّمة الحلّي، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص ص١٦١ ـ ١٦٢، ٣٧٠.

فقد سفّه هذا المتكلّم المعتزلي رأي القاضي يحيى بن أكثم الذي أشار على المأمون بعدم لَعْنِ معاوية على المنابر لأنّ ذلك يهيّج العامّة، ودعا المأمونَ صراحة إلى الاستخفاف بشأنها والاستهانة بردّ فعلها[1]. ثمّ تواصل مع الأجيال التالية، وعُرف به رجال من جلّة المعتزلة[2]، ومن الطبيعي أن يؤدّي ذلك إلى عزلتهم وإلى مقت العامّة لأفكارهم. وتتجلّى نخبويّة المعتزلة في نوعيّة الفكر الذي كانت تروّجه، فهو فكر لا يُعنى بمشاغل الناس اليوميّة إلاّ قليلاً، ويفضّل عليها القضايا الفلسفيّة الدقيقة التي لا يستطيع فهمَها إلاّ الخاصّةُ المتعلّمون. وممّا زاد القطيعة بين الطرفين عمقاً الجرأةُ الكبيرةُ التي تمتّع بها شيوخ المعتزلة وجعلتهم ينكرون عقائد عزيزة على العامّة، كَقِدَم القرآن ورؤية اللّه يوم القيامة ومعجزات النبي، ويشكّكون في وجاهة بعض المعتقدات الأخرويّة، كعذاب القبر وحوض النبي وشفاعته.

لكنّ انحسار المعتزلة لم يكن نتيجة عوامل ذاتيّة فحسب، بل كان للعوامل الموضوعيّة دور رئيس فيه. وأهمّ هذه العوامل حصارُ الدولة السنّيّة للتفكير العقلي في صيغتَيْه الكلاميّةِ والفلسفيّةِ بحجّة أنّه

(١) ابن طيفور، **كتاب بغداد**، ص ص٥٤ ـ ٥٥.

(٢) من هؤلاء أبو عثمان الجاحظ، فقد تعجّب من رَجُلٍ قَدِمَ من أصفهان فقال له: «أنا من إخوانك المعتزلة»، فردّ عليه الجاحظ متهكّماً: «أَوَ بأصفهان من يُحْسِنُ أن يتبجّح في اسم الاعتزال؟». عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٧٦. وبعد جيل آخر اشتهر أحمد بن علي الشطوي الملقّب بسَرْفا، وهو من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، باحتقار العامّة وبقوله إنها مسخَّرة للخاصّة ولهذا الغرض خلقها اللّه. **نفسه**، ص٣٠٠. وفي نفس الفترة تقريباً نجد معتزليّاً مرموقاً هو أبو علي الجبّاني يتكلّم في بعض المجالس على الرؤية بكلام لا يراعي عواطف العامّة فيهيّجها عليه. **نفسه**، ص ص٣٠٦ ـ ٣٠٧.

مصدرُ كثيرٍ من البدع والانحرافات. اتّخذت الدولة هذا الموقفَ بصورة واضحة أوّلَ مرّة خلال فترة حكم المتوكّل حين قرّر هذا الخليفة العبّاسي وضع حدّ للمحنة وردَّ الاعتبارِ لأصحاب الحديث، وكان ذلك سنة ٨٤٨/٢٣٤. وأصبحت الدولة بعد ذلك تعود إلى هذا الموقف كلّما دعتها الظروف الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة إلى الظهور بمظهر الحُكْمِ الشعبي الغيورِ على الدين والمُمْتَثِلِ لأحكام الشريعة.

وقد ساعدت الدولةَ في جهودها المعادية للكلام أطرافٌ أخرى أهمّها علماء الدين التقليديّون المتفرّغون لحماية سلطة النقل، والعوامُّ الذين يصعب عليهم بحكم ثقافتهم المحدودة أن يتفاعلوا إيجابيّاً مع العلوم ذات الطابع الفلسفي. وساعد هذه الأطرافَ الثلاثةَ على النجاح في مهمّتها المناخُ الثقافي العامّ المتّسمُ بهبوط مستوى المعرفة وانحسارِ التفكير وتعلّقِ المجتمع بالأنماط المعرفيّة والثقافيّة التي تساعده على حماية هويّتِه وتماسُكِهِ الداخلي في مواجهة المخاطر الداخليّة والخارجيّة، مثل العقائدِ السطحيّة التي تُحفَظ عن ظهر قلب والصيغ السلوكيّة المنمّطة والتقيّدِ الحرفي بالأحكام الفقهيّة الشكليّة، مع الرفض المتشنّج لكلّ أشكال التفكير الحرّ الدالّ على قوّة أصحابه مادّيّاً ومعنويّاً. وفي النهاية لم تُودِ هذه الأوضاعُ بالكلام المعتزلي فحسب، بل أَوْدَتْ بجنس العلوم العقليّة عامّة وبحيويّة العلوم النقليّة ذاتها.

٣ ـ الشيعة

إنّ أعمّ مبدأ يشترك فيه الشيعة هو الاعتراف بأنّ علي بن أبي طالب هو الإمام منذ تُوفّي الرسول. ولا يعني ذلك أنّ هذا المبدأ

ظهر منذ وفاة الرسول، فالدارسون يؤرّخون للبداية الحقيقيّة للتشيّع بحدث اغتيال علي بن أبي طالب بالكوفة سنة ٤٠/ ٦٦٠ وما تلاه من أحداث. في هذه الفترة العصيبة أخذت ملامح التشيّع في التشكّل في ضوء الأحداث المأسويّة التي تتالت بوتيرة سريعة على أسرة علي بن أبي طالب ومناصريها. وفي النصف الأوّل من القرن الثاني نما التشيّع نموّاً هائلاً وبدأ يتفرّع إلى اتّجاهات واضحة الملامح ومتباينة. كان في المنطلق حزباً سياسيّاً أطروحته الأساسيّة هي الإقرار بأحقّيّة علي بن أبي طالب في الحكم دون من سواه وسريان هذا الحقّ في ذرّيّته بعد موته. لكنّه تحت تأثير الأحداث المتعاقبة واستفحال الاختلاف بين الأتباع في هويّة الأشخاص المستحقّين للإمامة من آل البيت تفرّع إلى أحزاب وفرق متعدّدة تأخذ، بدرجات متفاوتة، بالميثولوجيا الفارسيّة القديمة والفلسفات العرفانيّة والفكر الكلامي، أبرزها الإماميّة الإثنا عشريّة والزيديّة والإسماعيليّة بالإضافة إلى الغلاة المنقسمين بدورهم إلى فرق كثيرة[1].

ظهر متكلّمون من الشيعة الإماميّة والزيديّة منذ وقت مبكّر نسبيّاً. من الإماميّة ظهر زرارة بن أعين (ت١٥٠/٧٦٧) وهشام بن

---

(١) وجهة نظرنا العامّة في علاقة أجنحة التشيّع بعضها ببعض أنّ الاتّجاه الإمامي كان تعبيراً عن نزعة واقعيّة في صلب التشيّع لم يهتد إليها الغلاة الأوائل. وكانت أهمّ سبيل سلكها الإماميّة من أجل تكريس هذه الواقعيّة هي العمل على تخليص التشيّع المبكّر من مظاهر الغلوّ المتغلغلة فيه، وقد تحقّقت لهم نتائج متفاوتة في هذا المسعى. فكان الزيديّة أكثر فرق الشيعة نجاحاً فيه، يليهم الإثنا عشريّة فالإسماعيليّة، وإن كانت هذه الفرق تدّعي أنّها حقّقت الانفصال التامّ عن الغلوّ منذ بداية نشأتها. انظر في ذلك ما قاله ابن الراوندي في مقدّمة كتابه **فضيحة المعتزلة** ضمن: الخيّاط، **الانتصار**، ص٣.

الحكم (ت١٧٩/٧٩٦) تلميذ جعفر الصادق (ت١٤٨/٧٦٥)، ومحمّد بن النعمان المعروف بشيطان الطاق عند أهل السنّة وبمؤمن الطاق عند الإماميّة، وهشام بن سالم الجواليقي. وكان أهمّ موضوع تكلّموا فيه هو الإمامة. لم تكن الإمامة موضوعاً جديداً، فقد كانت مطروحة على بساط البحث منذ مقتل عثمان بن عفّان (ت٣٥/ ٦٥٥). لكنّ الإماميّة جعلوا منها أساس الاعتقاد والانتساب إلى الجماعة الحقّ وحوّلوها إلى نظريّة يُقرأ التاريخ والمستقبل من خلالها، وأصبحت عندهم مولّدة لكلّ المسائل الكلاميّة والدينيّة الأخرى، وكان لهشام بن الحكم دور رئيس في بلورة مسائلها. إلى جانب ذلك كان لهشام كلام في الألوهيّة. ويظهر من تعريف البغدادي بفرقته[1] أنّه كانت له آراء واضحة في جلّ المسائل الكلاميّة المهمّة، فكان بحقّ نظيراً للنظّام والعلاّف يناظرهما فيردّان عليه[2]. ووصفه ابن النديم بأنّه كان «ممّن فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب بالنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب»[3]. ولكنّ جميع مؤرّخي الفرق يتّهمونه بالتشبيه، ولم يتخلّص التشيّع الإمامي من هذه النزعة إلاّ بعد أن تفاعل إيجابيّاً مع الاعتزال.

إنّنا مهما ألححنا على أهمّيّة الإمامة عند الشيعة فلن نفي بالغرض. كان الشيعة أوّل أمرهم حزباً سياسيّاً كغيره من الأحزاب ارتبط ظهوره بأحداث تاريخيّة محدّدة وخاض صراعاً مع أطراف أخرى اتّخذت من هذه الأحداث مواقف مخالفة لموقفه. وكانت

(١) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص٦٥ ـ ٦٨.
(٢) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص٢٥٤.
(٣) ابن النديم، **الفهرست**، ص ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

التكتّلات السياسيّة آنذاك مبنيّة على أساس الرابطة القبليّة أو الوضع الاجتماعي أو الإثني أو الانتماء إلى عائلة مخصوصة أو التعلّق بشخص معيّن أو العلاقة بحدث من الأحداث. لكن بعد تبلور نظريّة الإمامة الشيعيّة أصبح التشيّع مبنيّاً على أساس رؤية سياسيّة تاريخيّة شاملة تطوّر في كنفها مفهوم الإمام المعصوم المالك للسلطات الدينيّة والسياسيّة والمعرفيّة، وغدا كلّ شيء موقوفاً على الإمامة من حيث هي قيمة عليا وموضوع اعتقاد.

إنّ الذي ساعد الفكرَ الشيعي على ترقية نظرته إلى الإمام من مجرّد التفضيل السياسي إلى التقديس الديني هو مسارات التاريخ الشيعي نفسه. ففي البداية كان هناك صراع بين أنصار الإمام وخصومهم، وكان الإمام يقدَّم باعتباره بديلاً سياسيّاً شأنه في ذلك شأن غيره. لكن بعد تبلور نظريّة الإمامة أصبح الإمام شخصاً فريداً، شخصاً اختير من اللّه نفسه لتحمّل هذه الأمانة الخطيرة التي هي استمرار النبوّة بكامل صلاحيّاتها ما عدا نزول الوحي. وحين ننظر في مصنّفات الشيعة لا نُلْفِي الإمامةَ موضوعاً من بين موضوعات أخرى، بل نجد أنّها تمثّل المشغل الرئيس لمتكلّميهم ومحدّثيهم وفقهائهم. وهو ما أدّى إلى إضفاء القداسة الدينيّة على أمور ذات طابع سياسي دنيوي وإلى أن يكون المقدّس في الفكر والممارسة الشيعيّين ظاهرة متطوّرة تقبل النموّ والتوسّع باستمرار.

يصعب على الدارس تحديد نقطة زمنيّة عندها تمّ الانتقال من التشيّع السياسي الذي كان الشيعة بمقتضاه حزباً سياسيّاً كغيرهم من الأحزاب إلى التشيّع العقائدي الذي حوّل الإمامة إلى نظريّة دينيّة تكيّف كلّ العناصر الدينيّة الأخرى بما فيها الاعتقاد وتأويل الوحي

وضبط حدوده. تتّفق المصادر القديمة على إبراز دور هشام بن الحكم في إحداث هذا التحوّل، لكنّنا نعتقد أنّ الغلاة الأوائل كان لهم الدور الأهمّ فيه، إذ مثّل إقرارهم المبكّر بعدم موت علي وبارتفاعه إلى السماء وعودته المستقبليّة إلى الأرض وقول بعضهم بتجلّي الألوهيّة في شخصه وفي شخوص بعض أبنائه الخطوات الأولى الحاسمة في بلورة نظريّة الإمامة وتحويلها من موقف سياسي إلى موقف ديني اعتقادي. ونذهب إلى أنّ تفشّي هذه العقائد المغالية في صفوف جماهير الشيعة هو الذي حمل بعض أئمّتهم ومفكّريهم النابهين على تبنّي مناهج المعتزلة ومقالاتها من أجل إعادة صياغة الفكر الشيعي بما يمكّنه من الاندماج في الثقافة العقليّة الصاعدة.

في البداية لقي تسرّب التأثير الاعتزالي في الفكر الشيعي معارضة شديدة من قبل المحدّثين الإماميّة الذين كانوا خصوماً للكلام عامّة بسبب اعتماده على العقل أكثر من السمع، فكانوا ينادون بالإعراض عنه ويطالبون بالاستناد في تقريراتهم الدينيّة إلى أحاديث الرسول والأئمّة[1]. وقد تضمّن كتاب ابن الراوندي **فضيحة المعتزلة** وردّ الخيّاط عليه إقراراً بنفور الشيعة من علم الكلام بسبب طغيان المنحى الاعتزالي عليه[2]. وكان المنزع التقليدي قد بدأ يشكّل جناحاً قويّاً

---

(1) Wilfred Madelung, «Imamism and Mu'tazilite Theology», in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, pp. 16 - 17.

(2) ممّا قاله الخيّاط في هذا المجال: «فلعَمْري إنّ الرافضة تنفر من الكلام وتعيب النظر، وما ذاك إلاّ لِعلْمِ رؤسائها بضعف قولها وَوهَا مذهبها وأنّها إن نظرت فيه وبحثت عنه بدا عُوارُه وكُشِفَ خطؤه، فليس شأن رؤسائهم إلاّ عيبَ الكلام وذمَّ النظرِ وتنفيرَ أتباعِهِمْ عنه لِئَلاّ يَعرفوا خطأ ما هم عليه فينتقلون عنه» **الانتصار**، ص ص٤ ـ ٥.

داخل تيّار التشيّع منذ عصر الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨/ ٧٦٥). وخلال القرن الثالث حلّت مدينة قمّ الإيرانيّة محلّ مدينة الكوفة في كونها أهمّ مركز للمحدّثين الإماميّة. فمن مدرسة قم قدمت أقوى معارضة شيعيّة للنزعة الإماميّة الآخذة بالكلام المعتزلي. وكان الممثّل الأبرز لمدرسة قم التقليديّة في النصف الثاني من القرن الرابع هو أبو جعفر بن بابويه الملقّب بالشيخ الصدوق (ت٣٨١/ ٩٩١)، وكان يعتمد في معارضته للكلام على جملة من الأحاديث المرويّة عن الأئمّة[١]، وتجسيداً لهذه المعارضة اتّخذ موقفاً مخالفاً للمعتزلة في جملة من المسائل تتّصل خصوصاً بأصلي العدل والوعيد وبمسألة البداء[٢].

وعلى سبيل الردّ على هذا الموقف المعادي للكلام برز تيّاران شيعيّان قويّان في مدينة الريّ متأثّران بالاعتزال، أحدهما زيدي والآخر إمامي. وكان لعائلة بني نوبخت الفارسيّة دور مهمّ في دعم التوجّه الإمامي وربطه بالاعتزال، وقد نبغ منها بصفة خاصّة عَلَمَانِ بارزان هما أبو سهل بن علي النوبختي (ت٣١١/ ٩٢٤) وأبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي (ت بين ٣٠٠/ ٩١٢ و٣١٢/ ٩٢٢). وفي آخر أيّام ابن بابويه أصبحت مدرسة بغداد الشيعيّة أكثر أهمّيّة من مدرسة الريّ من حيث الإشعاع والنزوع إلى الفكر العقلي لاسيما حين لمع فيها نجم محمّد بن محمّد بن النعمان الملقّب بالشيخ المفيد (ت٤١٣/ ١٠٢٢) الذي انتقد بقسوة جملة من آراء شيخه ابن بابويه، مثل تحريمه المناظرة في الدين والانشغال بالكلام، معتبراً إيّاه من حشويّة

(١) Wilfred Madelung, «Imamism and Mu'tazilite Theology», p. 17.

(٢) *Ibid*, pp. 19 - 20.

الشيعة[1]. كان الشيخ المفيد متكلّماً متأثّراً بالاعتزال، ناقش في كتابه **أوائل المقالات** جملة من المسائل المتداولة في كتب المتكلّمين، وكان يرفض بعض الأحاديث التي أخذ بها قبله ابن بابويه وأوردها محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩ ـ ٩٤٠) في أصوله لتعارضها مع العقل، إلاّ أنّه كان مثل باقي الإماميّة يسلّم بالرجعة. ولئن قال مثلهم بالبداء فلقد أعطاه معنى موافقاً لمعنى النسخ عند أهل السنّة معتبراً الاختلاف فيه بين الفرقتين اختلافاً لفظيّاً. ووافق المعتزلةَ في ردّ أفعال الإنسان إلى الإنسان رافضاً قول ابن بابويه إنّها من تقدير الله[2].

وخلف الشيخ المفيد في قيادة مدرسة بغداد تلميذُه وتلميذُ المعتزلي عبدِ الجبّار بن أحمد، نقيبُ العلويّين الشريفُ المرتضى علمُ الهدى (ت٤٣٦/ ١٠٤٤)، فأبدى قدراً أكبر من الميل إلى الاعتزال، وقرّر أنّ الأصول الاعتقاديّة تُبنى على العقل وحده، واتّخذ موقفاً سلبيّاً من الحديث. ولئن لم يرفض مثل سلفه عقيدة الرجعة فإنّه فهمها بمعنى عودة حكم الأئمّة لا عودة الأموات إلى الحياة الدنيا[3]. لكنّ تماهيَهُ بالاعتزال لم يكن تامّاً، فقد صنّف كتاباً ردّ فيه على آراء المعتزلة في الإمامة سمّاه **الشافي** كان الحافز على كتابته بحسب روزنتال Rosenthal ما تضمّنه كتاب القاضي عبد الجبّار بن أحمد في الإمامة ضمن كتابه **المغني** من نزعة معادية للرؤية الإماميّة في الموضوع[4].

(١) *Ibid*, pp. 21 - 22.

(٢) *Ibid*, pp. 22 - 23.

(٣) *Ibid*, pp. 25 - 26.

(٤) E. Rosenthal, «'Abd al-Jabbâr in the Imâmate», in *Logos Islamikos*, pp. 207 - 208.

وإلى جانب هذا التباين بين أنصار النقل وأنصار العقل في صلب الإماميّة كان هناك تباين شيعي آخر بين الإماميّة من جهة والزيديّة من جهة أخرى. ففي باب الأصول كان بوسع الزيديّة بحكم منطلقاتهم السياسيّة الخاصّة أن يأخذوا بجملة الأصول المعتزليّة الخمسة، أمّا الإماميّة فرفضوا بحكم نظريّتهم في الإمامة أصليْ الوعيد والمنزلة بين المنزلتين، بالرغم من أخذ شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠/ ١٠٦٧) في أوّل أمره بأصل الوعيد، لكنّه تخلّى عنه بعد ذلك وعاد إلى الإجماع الإمامي. وفي حين ميّز الزيديّة والمعتزلة بين النبوّة والإمامة مؤسّسين ضرورة النبوءة على العقل مستمدّين القول بوجوب الإمامة من السمع اعتبر الإماميّة النبوءة شكلا من أشكال الإمامة وأكّدوا أنّ إنكار الأولى إنكار للثانية[1]، فالإمامة عندهم أسّ الوجود ولا قوام لنظام العالم من دونها.

إنّ التشيّع يشبه التسنّن من حيث اشتماله على الحديث والتفسير والفقه والأصول والكلام والتاريخ والسياسة وغيرها، لكنّه يتميّز عنه وعن الاعتزال بالخصائص الخمس التالية:

أ ـ النظرة المزدوجة إلى النصوص الدينيّة والعالم والتاريخ والمجتمع. بحسب هذه النظرة يشتمل كلّ شيء على وجهين متقابلين أحدهما ظاهر والآخر باطن. فنصوص الوحي، مثلَ الموجودات الدالّة كلّها، ذاتُ ظاهر وباطن ولا تُفهَم في جملة أبعادها إلاّ بواسطة تأويليّة غنوصيّة تقرّ بأنّ الظاهر ليس هو الهدف وإنّما الهدف هو الباطن المختفي وراءه أو الكامن فيه وأنّ من فهم منطق الوجود أدرك أنّ كلّ شيء فيه يدلّ على كلّ شيء. والإمام هو أساس الكون

(١) Wilfred Madelung, «Imamism and Mu'tazilite Theology», pp. 28 - 29.

وعماده لكنّه مختف يحتاج إلى استقامة أتباعه وإخلاصهم حتّى يفكّ اللّه أسره فيتمكّن من الرجوع إليهم وقيادتهم إلى النصر. والتاريخ الإسلامي محكوم بقوّتين إحداهما محقّة ومحافظة على نقاء الشريعة لكنّها أقلّية مضطهدة تمثّلها المجموعة الشيعيّة، والأخرى ظالمة متعدّية على الحقّ لكنّها أكثريّة ماسكة بمقاليد الأمور تمثّلها المجموعة السنّيّة[1]. والوجود الشيعي في المجتمع محكوم بثنائيّة التقيّة والظهور، فهو يُظْهِر الاعتراف بشرعيّة السلطة القائمة واحترام عقائد الأكثريّة ويخفي نقمته عليهما واستعداده للمواجهة إذا سنحت الفرصة. والتشيّع منزع ثقافي سيكولوجي يأخذ كثيراً بالخيال والأحلام والعواطف والأساطير لكنّه في الآن نفسه يجتهد من أجل صياغة رؤاه صياغة نظريّة متينة متماهية بالكلام والفلسفة والعلوم.

ب ـ إظهار قدرة كبيرة على التركيب بين الأنساق والاتّجاهات العقائديّة والفكريّة. يتجلّى ذلك في أخذ الشيعة بجوانب مهمّة من الفكر الاعتزالي بداية من القرن الثالث بالنسبة إلى الزيديّة ومن القرن الرابع بالنسبة إلى الإماميّة الإثني عشريّة، وهو ما مكّنهم من تجاوز نزعتهم التشبيهيّة المبكّرة. وعندما أصاب الوهن الاجتماعي والسياسي فرقة المعتزلة كما في القرنين السادس والسابع استحوذ الإماميّة على التراث الاعتزالي ونسبوه إلى أنفسهم وادّعوا أنّ المعتزلة مجرّد تابع

(١) جاءت كثير من كتب الشيعة الإماميّة في شكل معارضة أو ردّ فعل على الكتابات والنظريّات السنّيّة، وهذا يجعل الفكرة المؤسّسة لها هي فكرة التقابل بين النقيضين: التشيّع الممثّل للحقّ والعقل والهدى والتسنّن الممثّل للباطل والسفسطة والانحراف عن الاعتقاد السليم. انظر: العلاّمة الحلّي، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص ص ٤٠ ـ ٤٩، ٦٠ ـ ٦٣، ١٢١...

موافق لهم[1]. كما تتجلّى قدرتهم على التركيب بين الأنساق في إدماجهم الفلسفة العرفانيّة بنظريّتهم في الإمامة وفي توظيفهم الميثولوجيا الفارسيّة والهنديّة القديمة في رؤيتهم للعالم والتاريخ. إنّ مشايخ الإماميّة وتلاميذها لا ينظرون في الفلسفة المشّائيّة أو الغنوصيّة باعتبارها فكراً معادياً للاعتقاد الديني كما يتصوّر أكثر محدّثي أهل السنّة وفقهائها، ولا باعتبارها نسقاً فكريّاً موازياً للنسق الديني كما يتصوّر فلاسفة السنّة، مثل ابن رشد، بل ينظرون فيها باعتبارها وجهاً من وجوه الرؤية الدينيّة، ويرون لها من الوجاهة ما للنصوص الشرعيّة، ولا يقرّون باختلاف حقيقي بينهما إلاّ في لغة الخطاب.

ج ـ المكانة المحوريّة الممنوحة لشخص الإمام الذي هو زعيم سياسي وقائد عسكري وسلطة معرفيّة وروحيّة، وهو ما يجعل منه شخصاً مقدّساً بامتياز. هذه الأبعاد تجد تجسّدها الكامل في شخصيّة الإمام علي بن أبي طالب الميثيّة[2]، وهي غير متنافرة ولا قابلة للفصل أو الإسقاط. ولئن غاب بعضها من سيرة أئمّة آخرين، كغياب البعدين السياسي والعسكري من شخصيّة الأئمّة علي بن الحسين زين العابدين (ت٩٤/ ٧١٣) ومحمّد بن علي الباقر (ت١١٥/ ٧٣٣) وجعفر بن محمّد الصادق (ت١٤٨/ ٧٦٥) فلظروف تاريخيّة خاصّة حفّت بحياتهم اقتضت التقيّة وإرجاء الصدع

---

(١) انظر نماذج من هذا "السطو الفكري" في **المصدر نفسه**، ص ص٧٢، ٨٢، ٨٥.

(٢) اقترح العلاّمة الحلّي ألاّ يُذكر للسائل عن الإسلام الراغب في الدخول إليه إلاّ مذهبُ الإماميّة «لأنّه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة إلاّ من أمير المؤمنين عليه السلام... وكان جميع العلماء يستندون إليه». **نفسه**، ص٨٢.

بالمعارضة السياسيّة وإعلان القتال إلى الوقت المناسب. وفي هذه الحالة يكون البعد الغائب كامناً في شخصيّة الإمام وليس مفقود الأصل.

د ـ شعور الشيعة بالذنب لِمَا لحق بأئمّتهم من ضيم لم يستطيعوا دفعه عنهم، ونزوعُهم إلى التضحية بالمال والنفس وتعذيب الذات من أجل التكفير عن ذلك الذنب. وهذه الخاصّيّة جعلت التشيّع قريباً من بعض الديانات الشرق أقصوية التي تجعل الشعب كلّه فداء لشخص الملك الإله. وقد تولّدت من هذا الشعور طقوس دينيّة خاصّة ساعدت على تنمية البعد الانفعالي في التديّن الشيعي بما لا نجد له نظيراً في الاعتزال أو التسنّن. وكان مبدأ هذه الطقوس ظاهرة البكاء التي اشتهر بها من سُمّوا في التاريخ الشيعي بالبكّائين، ولعلّ أشهرهم سليمان بن صُرد الخزاعي الذي كان أوّل من كرّس طقس البكاء الجماعي حين خرج من الكوفة سنة ٦٥/ ٦٨٤ في أربعة آلاف من أنصاره، فتوجّهوا أوّلاً إلى كربلاء لبكاء الحسين ثمّ التحموا بالجيش الأموي فقُتِل أكثرهم في المعركة وكان من بينهم ابن صرد[1]. ومن مشاهير البكّائين الإمام علي زين العابدين الذي شهد وهو يافع حادثةَ مقتل والده الحسين وأفراد أسرته في مذبحة كربلاء، فكان يبكيه باستمرار[2]. ثمّ تطوّر البكاء الجماعي إلى طقوس منظّمة يحرص الشيعة على إحيائها في

(١) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج٣، ص ص٤٠٨ ـ ٤١٧.

(٢) W. Madelung, «Shi'a», *EI2*, t.9, p. 435 . وتريد بعض الأخبار الميثيّة ردّ طقس البكاء إلى علي بن أبي طالب نفسه، فهي تزعم أنّ عليّاً كان على علم بما سيحصل لابنه الحسين من قتلٍ فظيع، وأنّه بكاه بكاء حارّاً لمّا مرّ بموضع قتله في كربلاء. انظر: العلاّمة الحلّي، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص٢٤٣.

المناسبات الأليمة التي يغصّ بها تاريخهم.

هـ ـ الطابع الخلاصي الانتظاري للاعتقاد والاجتماع الشيعيّين.

إنّ الشعور بعدم استقامة الوضع الراهن وبظرفيّته وبأنّه مدعوّ إلى الزوال ليترك مكانه لحقبة مثاليّة يؤسّسها إمامٌ غاب منذ قرون لكنه عائدٌ لا محالة خاصّيّة تُمَيِّزُ التشيّعَ الإمامي الإثني عشري، نلمسها في عقيدة المهدي المنتظر عند هذه الفرقة، وفي تطويرهم مقالات تعبّر عن وضعهم الانتقالي، وفي فهمهم لوظيفة الفقيه على أساس أنّها نيابة مؤقّتة عن صاحب الزمان في غيبته.

٤ ـ أهل السنّة

التسنّن مفهوم واسع يشمل تجارب في الحكم عديدة ومرجعيّات دينيّة وعلميّة كثيرة وشعوباً متنوّعة إثنياً وثقافياً ويعبّر عنه تراث ديني وثقافي غزير. يَعتبر أهلُ السنّة حكمَ الخلفاء الراشدين الأربعة حكماً نموذجيّاً ويقرّون بشرعيّة الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة وإن عدّوهما من حيث القيمة الدينيّة دون حكم الراشدين. ويُولُون الفقهَ المستنبَطَ من أدلّته الشرعيّة بالاجتهاد مكانةً محوريّة في تصوّرهم للدين ويعترفون بشرعيّةِ عِدّةِ مذاهبَ فقهيّةٍ تلاشى بعضها واستمرّت منها إلى اليوم أربعةُ مذاهب كبرى هي الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة. وقد فرضت الاتّجاهات الفقهيّة السنّيّة نفسَها على معظم شعوب العالمين العربي والإسلامي بفضل إنشاء علماء السنّة مجاميع حديثٍ ومؤلّفاتِ أصولٍ وتفسيرٍ وأخبارٍ وتاريخٍ مبكّرةٍ نسبيّاً وعلى درجة عالية من الانسجام.

وبالرغم من زعم علماء أهل السنّة أنّ مدرستهم تتميّز عن غيرها من المدارس والفِرَق بالوَحدة والانسجام وأنّ خلافاتهم شكليّة أو

فروعيّة[1] وأنّهم لا يكفّرون بعضَهم بعضاً البتّةَ[2] فإنّنا نجد من التنوّع والاختلاف والصراع بينهم ما يناظر الاختلاف والصراع في المدارس الأخرى[3]. وكان علم الكلام والتصوّف والفلسفة والتأويل الباطني من أهمّ عناصر الإثراء والتنويع في المدرسة السنّيّة، إذ أخذ بها البعض منهم ورفضها البعض الآخر. إنّ هذه الاختلافات تكشف عن وجود تيّارين عامّين في صلب التسنّن، أحدهما موغل في التقليديّة يكتفي أصحابه بسلطة النقل في المجال الديني ولا يعترفون بسواها، ويتكوّنون من محدّثين وفقهاء ومفسّرين. والآخر يتعاطى أصحابه، إلى جانب علوم النقل، العلوم العقليّة وفي مقدّمتها علم الكلام، وهم متكلّمو أهل السنّة.

يشترك أصحاب الاتّجاه الأوّل التقليدي في جملة من الخصائص

---

(١) تحدّث البغدادي عن فرقة «أهل السنّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث» وتتكوّن من فقهاء وقرّاء ومحدّثين ومتكلّمين تجمعهم عقيدة واحدة، ورأى أنّ خاصّيّتهم هي الاختلاف في الفروع دون الأصول. **الفرق بين الفرق**، ص٢٦. ولملاحظة الاختلاف بين تعريفه لأهل السنّة وتعريفِ سنّيٍّ آخرَ قارنْ مثلاً بعقيدة أهل السنّة كما رواها الملطي عن شيوخ السلف في: **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص١٤.

(٢) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣) من أبرز وجوه اختلاف أحمد بن حنبل ومتكلّمي أهل السنّة الأوائل، واختلاف الأشعريّة من جهة والكرّاميّة والحنبليّة والحنفيّة من جهة أخرى. انظر وجوهاً متعدّدة من هذا الاختلاف في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ص١٥٠ ـ ١٥٢؛ السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٣، ص ص٣٧٤ ـ ٣٧٥، ٣٩٩ ـ ٤٠٢؛ ج٤، ص ص١٣٠ ـ ١٣١؛ ج٨، ص٨٩؛ عزّ الدين بن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحقّ**، ضمن: **رسائل في التوحيد**، ص ص ٢٤ ـ ٢٦؛ R. Arnaldez, «Al-Muhâsibî», *EI2*, t.7, p 466.

يمكن حصرها في النقاط الخمس التالية:

أ ـ الخضوع المطلق لسلطة النصّ والخبر، والأخذ بمبدأ "المعلوم من الدين بالضرورة" وتكفير من يُخِلّ به إخلالاً ظاهراً. وقد أملى هذا المبدأ على أصحابه تمثّلَ الدين تمثّلاً فقهيّاً والنظرَ إلى تجارب الأنبياء والأمم بمنظار فقهي تشريعي، واعتبارَ الشريعة جوهرَ الدين وكلَّ ما سواها من أمور الدين تابعاً مكمّلاً لها.

ب ـ الميل إلى إضفاء الشرعيّة على ما حدث تاريخيّاً وتَقبُّله السلفُ واعتبارُه جزءاً من الدين لا يجوز نقده أو مخالفته، ويمثّل هذا المبدأ إحدى العلامات الفارقة بين التشيّع والتسنّن. فبقدر ما كان التشيّع دينَ انتظار قائم على عدم الرضا عن التاريخ والتطلّع إلى تحقيق الخلاص في المستقبل الموعود، كان التسنّن دينَ الاعتراف بالأمر الواقع وتزكيةِ المعطى الحاصل.

ج ـ تَوَلّي جميع الصحابة والإقرار بعدالتهم العامّة مع الاعتراف بتفاضلهم في الدرجة الدينيّة بحسب ماضيهم السياسي (تفضيل الخلفاء الراشدين الأربعة على من سواهم) وما كرّسته الأحاديث والأخبار المرويّة في فضائلهم، كخبر العشرة المبشّرين بالجنّة[1].

د ـ تَوَلّي علماءِ السلف من «التابعين ومن بعدهم من أهل الخبر والأثر وأهل الفقه والنظر» واعتبار السابقِ منهم أفضلَ من اللاحق[2]، والنظر إلى عموم التاريخ الإسلامي نظرة تفاضليّة بمقتضاها تُعتبر

---

(١) الطحاوي، **بيان السنّة والجماعة**، ص ص٣٣ ـ ٣٤. واعتبر الطحاوي حبّ جميع الصحابة وعدمَ التبرّؤ من أيّ منهم وبغضَ من يبغضهم «ديناً وإيماناً وإحساناً»، وعدّ بغضهم «كفراً وشقاقاً ونفاقاً وطغياناً». **نفسه**، ص٣٣.

(٢) **نفسه**، ص٣٤.

الفترةُ الأقدمُ أفضلَ، ممّا يجعل حركة التاريخ ضرباً من التدهور يُطلَب إيقافُه أو الحدُّ منه باستعادة تجربة السابقين.

هـ - التمسّك بالجماعة واعتبارها «حقّاً وصواباً» واعتبار الفُرقة «زيغا وعذاباً»[1]، ورفض الخروج على السلطان وإن ظَلم مع الاحتفاظ بحقّ مخالفتِه في الشأن الديني إن أخطأ، وهذا يجعل أهل السنّة من الوجهتين الثقافيّةِ والسياسيّةِ محافظِين بامتياز.

إنّ هذه الخصائص التي طبعت التسنّن الأوّل تفسّر تأخّر ظهور الكلام السنّي والصعوبات الجمّة التي واجهها روّادُه حين أخذوا على عاتقهم أن يؤسّسوا نسقاً كلامياً يسْنُد مذهبَهم. احتاجت هذه المهمّة إلى خطوتين: **الأولى** خطوة تحسّس وتجريب وجمع بين آلِيَّتَيْ النقل والعقل، وقد مثّلت في تاريخ الكلام السنّي مرحلة الجدل الإقناعي المبني «لا على قانون كلامي» بعبارة الشهرستاني، ويمثّلها ثالوث متنوّع الاهتمامات العلميّة يتكوّن من الفقيه أبي العبّاس القلانسي (ت٢٣٥؟/ ٨٤٩) والمحدّث عبد الله بن كُلاّب القطّان (ت٢٤١/ ٨٥٥) والصوفي الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣/ ٨٥٧)[2].

(١) نفسه.

(٢) من المصادر القديمة من يجعل القلانسي معاصراً لابن كلاّب، ومنهم من يجعله معاصراً للأشعري وربما تلميذاً له. انظر نقداً لهذه الآراء في: J. Van Ess, «Ibn Kullâb et la Mihna», in *Arabica*, t.37, fas.2, 1990, pp. 184 - 185.
ويمكن أن نضيف إلى هذا الثالوث عبد العزيز بن يحيى المكّي الكناني المتكلّم (ت٢٤٠/ ٨٥٤) الذي كان أحد أبرز الوجوه العلميّة السنّيّة في مجلس المأمون. انظر مشاركته اللافتة في المناظرة التي جرت بينه وبين بشر المريسي بحضور المأمون في: ابن طيفور، **كتاب بغداد**، ص ص٤٧ ـ ٤٩.

والثانية خطوة بناء النسق السنّي على «قاعدة كلاميّة»[1]، وقد أنجزها ثالوث آخر عاش في عصر واحد ولكن في نَواح مختلفة من العالم الإسلامي، يتكوّن من أبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١/ ٩٣٣) وأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥) وأبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣/ ٩٤٤).

ولئن لم تحقّق أفكار الطحاوي والماتريدي إلاّ انتشاراً محدوداً[2]، فإنّ أتباع الأشعري تمكّنوا من تحويل أفكار شيخهم إلى مذهب كلامي واسع الانتشار تأخذ به أعداد متزايدة من علماء السنّة والعوامّ المتأثّرين بأفكارهم. ولم يتحقّق هذا الانتشار بيسر وسرعة بل تطلّب جهوداً وتضحيات وتنازلات للسُلطات السنّيّة السياسيّة والعلميّة. فقد جرت للأشاعرة من المضايقات والمحن ما يذكّر بمحنة أصحاب الحديث في صدر الدولة العبّاسيّة، ممّا يدلّ على أنّ صفة السنّيّة ليست أمراً بديهيّاً كما قد يبدو من الوهلة الأولى، بل هي "مكسب" يتطلّب تحقيقُهُ معركةً طويلةَ النفَس وغيرَ مضمونةِ النتائج[3]. وكان من نتائج انتصار النسق الكلامي الأشعري داخل

---

(١) العبارة للشهرستاني أيضاً. **الملل والنحل**، ص٣١.

(٢) في خصوص انتشار الأفكار الماتريديّة في العالم الإسلامي، انظر المقال الممتاز لمادلونغ في: Wilfred Madelung, «The Spread of Mâturidism and the Turks», in *Actas IV congresso de estudos arabes e islâmicos*, Coimbra-Lisboa, 1 à 8 de setembro de 1968, Leiden, Brill, 1971, pp. 109 - 168.

(٣) راجع: نجيب عيّاد، «محن الأشاعرة»، مجلّة **موارد**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، عدد٢، سنة ١٩٩٧، ص ص٥٥ ـ ٧٦؛ محمّد بوهلال، «الأشعريّة ومعركة السنّيّة»، مجلّة **التنوير**، منشورات جامعة الزيتونة، عدد ٥، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣، ص ص٤٣ ـ ٦٢.

المجال السنّي أن اكتسب التسنّن صفات جديدة لعلّ أهمّها خمس:

أ ـ الميلُ إلى التوسّط بين مقالاتِ الفِرَقِ المتناقضةِ وترجمةُ ذلك في شعار "الاقتصاد" أو "الاعتدال" المقابلِ في آنٍ للغلوّ والتقصير. وقد رُوعِيَ هذا المبدأُ في عديد المجالات، مثل مجال الاستدلال (التوسّط بين أهل النقل المحض وأهل العقل المحض)، والتاريخ (رفضُ اعتبارِ الصحابة أشخاصاً عاديّين لا فضل لهم على غيرهم، ورفضُ الارتفاع بهم إلى مثل درجة الأنبياء والرسل، والقولُ في مقابل هذين الموقفين بأنّهم علماء عُدول)، والصفات الإلهيّة (التوسّط بين التشبيه والتعطيل)، والأفعال (تبنّي الكسب مقابل الجبر والقدر)، والإيمان والكفر (التوسّط بين التكفير الخارجي والتساهل المرجئي)[1]... لكنّ التوسّط السنّي لم يكن بحثاً عن الحدّ الأوسطِ بين النقيضين كما هو الشأن في الأخلاق الأرسطيّة، بل كان موقفاً إيديولوجيّاً ثالثاً يوهم بتجاوزه الأطرافَ المختلفة أو المتناقضة وبلوغِهِ الحقَّ المطلق الذي هو واحد وفوق الجميع.

ب ـ تحقيق نوع من التوازن في مجال التفكير والاستدلال بين حجج النقل المتمثّلة في الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة، وحجج العقل المتمثّلة في التعليل العقلي وقياس الغائب على الشاهد. يظهر ذلك في اعتماد علماء السنّة في نطاق علوم التفسير والفقه وأصول الفقه على مناهج الرأي والمصلحة والتعليل والتأويل إلى جانب مناهج الرواية. ويظهر بصفة خاصّة في مجال العقائد، إذ اشتملت على ما توصّل أهل السنّة إلى بنائه بالعقل، كقضايا المعرفة والوجود عامّة،

---

(١) الطحاوي، **بيان السنة والجماعة**، ص٣٥؛ ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ص١٥٠ ـ ١٥٢.

وما توصّلوا إلى بنائه بالعقل والنقل معاً، كوجود اللّه ووحدانيّته وتنزيهه، وما عرفوه في خطاب الشارع وحدِه، كالإيمان بأشراط الساعة وعذاب القبر ومنكَر ونكير والعرْض والحساب والصراط والميزان ورؤية اللّه يوم القيامة[1]. وتُرجِم هذا التوازن اجتماعيّاً عبر موقف مزدوج يقرّ بشرعيّة مسلكين متناقضين: مسلك النظر العقلي ومسلك التسليم تقليداً[2]، وقد دَفَعَتْ إليه خلفيّة اجتماعيّة ـ سياسيّة تَرُومُ كَسْبَ وُدّ الخاصّة والعامّة معاً وجَمْعَهُما في خندق سنّي واحد.

ج ـ إقحام كلّ المسائل الكلاميّة في دائرة المفكّر فيه سنّيّاً، وهو ما جعل المعقول إحدى الدوائر المعرفيّة التي يَحِقُّ للمؤمن التحرّكُ فيها ما دامت لا تتعارض مع دائرة المنقول؛ وقد تطلّب تحقيق هذا التوسيع في مجال النظر بعض الوقت. قبل المحنة كان المحدّثون والمفسّرون والفقهاء الذين غدَوا لاحقاً من أهل السنّة يجادلون في

---

(١) الطحاوي، **بيان السنّة والجماعة**، ص٣٢؛ الجرجاني، **شرح كتاب المواقف**، ج١، ص٣٣.

(٢) نجد هذا التصنيف للمسائل إلى سمعيّة وعقليّة واضحاً في مصنّفات الأشاعرة الكلاميّة مثل كتاب **الإرشاد** للجويني، ونجد تعبيراً مبدئيّاً عنه في نصّ مهمّ للأشعري من رسالته، **الحثّ على البحث**، ص١٤٨، يقول فيه: «فأمّا الحوادث (=القضايا الفكريّة التي ظهرت بعد عصر الرسول) التي تَحْدُثُ في الأصول... فينبغي لكلّ مسلم عاقل أن يردّ حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسّ والبديهة وغير ذلك، لأنّ حكم مسائل الشرع التي طريقُها السمعُ أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليّات أن تُرَدّ إلى البداية (=البديهة) والمحسوسات والضروريّات، لِيُرَدّ كلّ شيء من ذلك إلى بابِهِ ولا يختلط العقليّات بالسمعيّات ولا السمعيّات بالعقليّات».

بعض القضايا الكلاميّة بواسطة الآيات والأحاديث والأخبار، مثل الإيمان والكفر وطاعة السلطان والخروج عليه والقضاء والقدر، وهو ما تُبَيِّنُهُ المساحات الواسعة المخصَّصة لهذه المسائل في مدوَّنات الحديث والتفسير. وأثناء المحنة وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى الخوض في قضايا خلق القرآن وصفات اللّه وإبانة وجهة نظرهم فيها، فتكلّموا وناظروا وصنّفوا بعض الكتب. لكنّ ذلك لم يَحْدُثْ تلقائيّاً ولم يَتَّخِذْ شكل التفكير النسقي المنظَّم، فهذان الأمران لم يتحقّقا إلاّ بعد ظهور الأشعريّة وانتشار أفكارها. ولئن أعادت الأشعريّة ترتيبَ القضايا الكلاميّة وِفْقَ الأولويّات السنّيّة فإنّها لم تَحْظُرْ البحثَ في أيّ قضيّة كلاميّة، بل لقد دافعت عن علم الكلام وحاولت إثبات شرعيّته، وكانت هذه إحدى نقاط الاختلاف الرئيسة بينها وبين الاتّجاه الحنبلي[1]. وبتأثير الفكر الأشعري والمناخ الثقافي التعدّدي واستقواء خصوم السنّة بالكلام والفلسفة اضطُرّ الحنابلةُ أنفسُهم إلى خَوْض المغامرة الكلاميّة؛ بدأ ذلك على يدي أبي يعلى بن الفرّاء (ت٤٥٨/ ١٠٦٥) ثمّ توسّع وطال الفلسفةَ على يدي تقي الدين بن تيميّة (ت٧٢٨/ ١٣٢٧).

د ـ عدمُ التمييز في مجال الكلام بين الأصول والفروع وعدُّ المقالات الكلاميّة كلّها أصولاً سواءٌ تعلّقت بأمور كلّيّة أو جزئيّة، وهو ما تكشفه المصنّفات الأشعريّة في الكلام وأصول الدين، مثل كتاب البغدادي **أصول الدين** وكتابي الجويني **الشامل في أصول الدين**

(١) من النصوص الأشعريّة المهمّة المدافعة عن شرعيّة علم الكلام رسالة الأشعري، **الحث على البحث** المعروفة أيضاً باسم **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**.

والإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد[1]. وقد مثّلت التسوية بين المقالات الكلاميّة المختلفة نكسة فكريّة واجتماعيّة بالإضافة إلى ما حقّقه المعتزلة في هذا الباب ناتجة عن إخضاع الأشاعرة قضايا علم الكلام لمبدأ "المعلوم من الدين بالضرورة" الذي روّجه بنجاح المحدّثون والفقهاء.

هـ ـ تسخير العقل والجدل الكلامي من أجل إثبات العقائد السنّيّة، لاسيما تلك التي تستمدّ مشروعيّتها من السمع وحده، مثل عقيدة رؤية اللّه يوم القيامة. وقد أضفت هذه الخاصّيّة على الكلام الأشعري طابعاً مذهبيّاً قويّاً كان من نتائجه تضخّمُ الوظيفة التبريريّة فيه واقترابُهُ في بعض الأحيان من نمط التفكير السفسطائي. إنّ هذه النتيجة تعني تحوّلَ العقل إلى مجرّد أداة تُستخدَم في تقوية سلطةٍ تسعى إلى الحلول محلّه هي سلطة النصّ، وفي هذا اغتراب العقل عن ذاته. قد لا يُنكِر المتكلّمُ السنّي تقدّمَ العقل على السمع، لكنه يجعل الغاية من تقدّمه هي إثباتَ النصّ وليس الحلولَ محلَّهُ أو الحكمَ عليه[2]. وهذا يُظهر حجم الفجوة بين "العقلانيّة" المعتزليّة و"العقلانيّة" الأشعريّة. لقد تضرّر الكلام السنّي كثيراً من نشأته المعادية للاعتزال، إذ وجد نفسه محكوماً بمواقف مسبقة كان عليه تبريرُها والدفاعُ عنها حتّى وإن بدت واهية، ولم يكن يسمح في الغالب بتطوير أفكاره إلاّ تحت ضغط الظروف.

---

(١) راجع خصائص التصوّر الأشعري لأصول الدين في: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص٦٦١ ـ ٦٧٣.

(٢) جسّد الجرجاني هذا الموقف المقدّم للشرع على العقل في باب العقائد بالقول: «وأنّ العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليُعتدّ بها وإن كانت ممّا يستقلّ العقل فيه». **شرح كتاب المواقف**، ج١، ص٣٣.

ولئن مثّل ظهور الاعتزال انقلاباً على نزعات الغلوّ والعنف وإضفاء القداسة على الدنيوي التي شاعت في القرنيْن الأوّليْن وكانت تهدّد المشروع الديني في صميمه، ولئن كانت السبيل التي سلكها الاعتزال من أجل تحقيق مقاصده تمرّ عبر تكريس العقل سلطةً عُليا والثقةِ المطلقة بنتائجه، فإنّ ظهور الأشعريّة كان انقلاباً على الاعتزال ومراهنة على المشروع السنّي في أبعاده السياسيّة والدينيّة والمعرفيّة. وقد وضع الأشعري وتلاميذُه كلَّ براعتِهم الكلاميّة ومعارفِهم العقليّة في خدمة هذا المشروع، لكنّهم بذلك ألجموا العقل وحدّوا من فاعليّته. فالمتكلّم الأشعري نادراً ما يفكّر بصورة عقليّة مجرّدة مبدياً استعداده للقبول بنتائج النظر العقلي أيّاً كانت. بل الغالب عليه الأخذُ بحكم العقل ما دام منسجماً مع رؤيته السنّيّة الجاهزة، فإذا خالفها بحث عن طريقة أخرى تُسند مذهبَه، وما أكثرَ الطرق التي يوفّرها له علم الكلام!

٥ ـ العلاقات بين الفرق

كان المنصف بن عبد الجليل على حقّ حين أكّد أنّ «العقائد الإسلاميّة كانت إلى حدّ القرن الرابع الهجري "في تكوّن" منفعلة بمقتضيات الاجتماع في الأمصار التي دخلها الإسلام» وبما كان يستجدّ فيها من أحداث[١]، واستنتج من ذلك أنّ سيادة مقالة على غيرها من المقالات في "الفترة التكوينيّة" كنت سيادة مؤقّتة، وهو ما

---

(١) المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، ص٢٢١. ونحن من جهتنا نرى أنّ الاختلاف العقائدي في نطاق ديانة معيّنة لا يتوقّف عن التطوّر ما دامت تلك الديانة حيّة متشابكة مع الظروف الحياتيّة للجماعة التي تعتنقها.

يجعل من العسير أن نتحدّث «عن مقالة أصليّة هي تمام الدين والمرجع القاعدة، وعن غيرها هي توابع هامشيّة»[1].

لكنّ هذه الحقيقة التاريخيّة لم تكن محلّ قبول عند أرباب الفرق، بل كان الغالب عليهم هو الزعم أنّ اعتقادهم يمثّل الحقيقة وأنّ اعتقاد خصومهم يمثّل الباطل[2]. وأدّى ادّعاء كلّ فرقة أنّها تمتلك الحقيقة الدينيّة إلى نظر الجميع إلى الاختلاف نظرة سلبيّة. فلسنا نعرف أحداً من المتكلّمين اعتبر الاختلاف مفيداً في ذاته رغم وجود آية يوحي ظاهرها بأنّه مقصد من مقاصد الخلق: «وَلاَ يَزَالُون مُخْتَلِفِينَ إلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود١١/١١٨). لذلك عدّ عبد الجبّار بن أحمد هذه الآية من الآيات المتشابهات وفسّرها على خلاف ظاهرها الموحي بأنّ اللّه خلق العباد ليختلفوا، فأكّد أنّ المقصود بها هو أنّ اللّه خلقهم ليرحمهم[3].

وفي باب الأصول كان كلّ المتكلّمين يذهبون إلى أنّ الحقيقة واحدة وإلى أنّ المصيب واحد، لذلك بدا لهم رأي أبي الحسين عبيد اللّه العنبري القائل بأنّ كلّ مجتهد في الأصول والفروع مصيب شاذاً[4]. وكان ظهور حديث الافتراق إلى ثلاث وسبعين فرقة

---

(١) **نفسه**، ص٤١. انظر أيضاً ص٣٦.

(٢) هذا ما تظهره متون الكثير من الكتب الكلاميّة وعناوينها أيضاً، مثل كتاب أبي الحسين الخيّاط **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، وكتاب أبي المعالي الجويني **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، وكتاب أبي بكر الباقلاني **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**.

(٣) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٤) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

وحديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» وأحاديث لزوم الجماعة والتمسّك بالسواد الأعظم تكريساً لمبدأ وحدة الحقيقة في الأصول وتعيّنها. إلاّ أنّ هذا المبدأ لم يكن سائداً في البداية، وإنّما ساد في وقت لاحق نتيجةَ تطوّرٍ تاريخي بدأ بقبول التعدّد والاختلاف ثمّ مال إلى الانغلاق وحصر الحقيقة في جهة واحدة.

تأكيداً لهذا التطوّر أظهرت كتب التراجم أنّ كثيراً من العلماء كانوا في مرحلة الطلب يتردّدون على شيوخ مخالفين لهم في المذهب أو الاختصاص العلمي أو في كليهما[1]، وأنّ البعض منهم كان ينتقل من مذهبه إلى مذهب آخر بسبب تشكّكه في مذهبه الأوّل أو تأثّره بأحد علماء المذهب المنافس، كانتقال الأشعري من الاعتزال إلى التسنّن وانتقال عبد الجبّار بن أحمد من الأشعريّة إلى الاعتزال، ممّا يدلّ على أنّ الفضاء المعرفي لم يكن مسيّجاً منغلقاً. وممّا له دلالة في هذا السياق أنّ كلّ الفِرَق أو جلّها على الأقلّ نشأ عن انشقاق عن فرقة أخرى سبقتها في الوجود[2].

---

(١) ذكر عبد الجبّار بن أحمد في خبر ظريف أنّ ثلاثة فقهاء سنّة كبار، هم أبو العبّاس بن سريج (ت٣٠٦/٩١٨) من الشافعيّة وأبو الحسن عبيد الله بن المنتاب البغدادي المعروف بالكرابيسي من المالكيّة والإيادي من الظاهريّة، كانوا يشهدون على انفراد درس فقيه معتزلي مرموق من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة هو أبو الحسن أحمد بن عمر البردعي، وأنّهم كانوا يخفون أمرَهم عن بعضهم البعض، فأخبر البردعي كلاًّ منهم بشأن صاحبَيْه، فلم يروْا بعد ذلك حرجاً في حضور الدرس مجتمعين. عبد الجبّار بن أحمد، **فضل الاعتزال**، ص٣٠١.

(٢) كان ظهور فِرَق الخوارج نتيجة انشقاق بعضها عن بعض، ونشأ الاعتزال حين انشقّ واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري، وظهرت الأشعريّة إثر =

ومع تحقّق النضج للمذاهب والاستقرار في الأنساق الكلاميّة أخذ ينمو في صلب الفرق والمدارس نزوع إلى الانغلاق يهدف إلى حمايتها بمنع الانتقال عنها، كما حصل سنة ١٠٦٨/٤٦١ مع أبي الوفاء بن عَقيل حين اكتشف الحنابلةُ ميلَه إلى الحلاّج وتردّدَه على بعض شيوخ المعتزلة[١]. وكان من الطبيعي أن يؤدّي مبدأ الحقيقة الواحدة إلى إخراج المتكلّم مُخَالِفَهُ من الملّة وإلى تكفير الفِرَقِ بعضَها بعضاً[٢] وتَسْمِيَتِهَا بأقبح النعوت التي لا يرتضيها أحد لنفسه، كالمارقة والخوارج والمُجلّين والقدريّة والمعطّلة والرافضة والجبريّة والحشويّة والنابتة والعامّة والمشبّهة وأهل الإهمال[٣]، وإلى تأجيج العداوة بينها حتّى أصبح ذلك سياسة عامّة عند كلّ الفِرق ودَفْعَ بعضها إلى التحالف مع السلطة ضدّ البعض الآخر وحثّها على اضطهاده[٤].

انسلاخ مؤسّسها عن الاعتزال، وتكوّن «الرفض» من انشقاق أعداد كبيرة من الشيعة عن حركة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب والتحاقها بابن أخيه جعفر الصادق.

(١) انظر محاكمته ومحضر توبته في: ابن الجوزي، **المنتظم**، ج١٦، ص ص ١١٣، ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) من ذلك ادّعاء ابن الراوندي باسم الشيعة أنّ في مقالات المعتزلة «من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْبي قليلُهُ على عظيم كفر اليهود والنصارى». الخيّاط، **الانتصار**، ص٤.

(٣) استعمل عبارة «أهل الإهمال» النوبختي في تسمية من أنكر كَوْنَ النبي نَصّ على الإمام بعده. **فِرقُ الشيعة**، ص٢١. وأطلق الشيعة تسمية المُحلّين على الخوارج. انظر: **المبرّد، أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٥٣.

(٤) دفعت هذه السياسة بعض المتكلّمين المستهدفين إلى إخفاء انتمائهم الحقيقي. فقد كان أبو هاشم الجبّائي يُسَمّى في بغداد أبا هاشم النحوي، وفسر القاضي عبد الجبّار ذلك بأنّ الأيّام كانت صعبة «يُخاف فيها على أصحابنا»، فلو قيل

من نماذج هذا السلوك الاتّفاقُ العفوي بين الفرق الكبرى والسلطات الحاكمة على إدانة عموم الخوارج والغلاة بسبب تفريقهم جماعةَ المسلمين ومخالفتِهم إجماعَ العلماء، والتعبيرُ عن هذه الإدانة بأشكالٍ متعدّدةٍ مِنَ الحصارِ والحربِ والسجنِ والقتلِ والإغراءِ بالمالِ والتشويهِ المعنوي وَوَضْع الأحاديثِ والأخبارِ الأسطوريّةِ عليهم وتصويرِهِمْ مهزومين في الحرب والمناظرة. وبلغ بالأمويّين عداؤُهُمْ للخوارجِ أن عدُّوا مَنْ يُقتَلُ على أيديهم من المسلمين أفضلَ من قتيلِ الكفّارِ بعشرةِ أنوارٍ[1].

ومن نماذجه أيضاً ما ذكره ابن الجوزي في ترجمة المتكلّم المعتزلي ابن الوليد من أنّه «كان يدرس علم الاعتزال وعلم الفلسفة والمنطق، فاضطرّه أهل السنّة إلى أن لزم بيته خمسين سنةً لا يتجاسرُ أن يَظْهرَ»[2]. ولأنّه كان داعية عنيداً إلى الاعتزال فقد فرض عليه الحنابلة ما يمكن تسميته "موتاً مدنيّاً"[3]، بأن حرّموا على المُحَدِّثِين روايةَ الحديثِ عنه[4]. وفي سنة ٤٦٠/١٠٦٧ عَزَمَ ابنُ الوليد على

= الجبّائي أو المعتزلي لتعرّض للاضطهاد. **فضل الاعتزال**، ص٣٠٧. وذكر عبد الجبّار أنّ لأبي عبد الله البصري (ت٣٦٧؟/٩٧٧) أخاً محدّثاً يقاربه في مذهب الاعتزال لكنّه لم يكن يُظْهِرُ ذلك «لمكانِ اجتماع أصحاب الحديث عليه». **نفسه**، ص٣٢٧.

(١) المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص ص٦، ١٧ ـ ١٨، ٣٦ ـ ٣٧، ٨٠ ـ ٨٢، ١٠٢ ـ ١٠٣، ١٠٥.

(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج١٦، ص٢٤٧.

(٣) استعرنا عبارة "موت مدني" mort civile من هنري لاووست Henri Laoust من مقدّمته بالفرنسيّة لكتاب: ابن بطّة العكبري، **الشرح والإبانة على أصول السُنّة والديانة**، ص ص٨٦ ـ ٨٧.

(٤) **نفسه**، ص٢٤٨.

العودة إلى التدريس بتحريضٍ مِنْ "جماعةٍ مِنْ أهلِ مذهبِهِ"، فاجتمع جماعةُ الفقهاءِ وأعيانُ أصحابِ الحديثِ في ديوان الخلافة، فقرؤوا **كتابَ التوحيد** لمحمّد بن خزيمة (ت٣١١/٩٢٣) والاعتقادَيْن القاهري والقائمي ولَعَنَ السلطانُ الرافضةَ وكفَّرَهُمْ وكفَّرَ مَنْ لَمْ يُكَفِّرْهُمْ[١].

ولم يكنْ التعرّضُ للمحنةِ والاضطهادِ حِكْراً على فريقٍ دون آخرَ، بل عانَتْ منه كلُّ الفِرَقِ، وإنْ في أوقاتٍ مختلفةٍ وبدرجاتٍ متفاوتةٍ. فاضْطُهِدَ الخوارجُ والشيعةُ في معظمِ فتراتِ تاريخِهِمَا، واضْطُهِدَ أصحابُ الحديثِ في النصف الأوّل من القرن الثالث/ التاسع، واضْطُهِدَ المعتزلةُ في النصف الثاني منه وفي فتراتٍ مختلفةٍ من القرنين الرابع/ العاشر والخامس/ الحادي عشر، واضْطُهِدَ الأشاعرةُ في النصف الثاني من القرن الخامس/ الحادي عشر وأواخر القرن السادس/ الثاني عشر، واضْطُهِدَ الفلاسفةُ اضطهادا شِبْهَ متواصلٍ بدايةً من القرن الخامس/ الحادي عشر... وكان المضطهِدُ دائما هو السلطة السياسيّة الحاكمة متحالفةً مع فريق من علماء الدين، وقد ساهم تحالفُ هذين الطرفين في القضاء التامّ على عدّةِ مذاهبَ سياسيّةٍ واتّجاهاتٍ فكريّةٍ واختصاصاتٍ علميّةٍ.

لا نروم من هذه الأمثلة البرهنة على أنّ الانغلاق والعنف كانا السمة الأساسيّة للفكر الكلامي، بل نرى من المفارقة أن يقترن اسم علم الكلام بالتكفير والعنف لأنّه في الأساس معرفة قائمة على الجدل والمناظرة والإقناع. إنّ التكفير الكلامي هو من آثار المرحلة السياسيّة

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**. ج١٦، ص ص١٠٥ ـ ١٠٦.

الأولى التي دشّنها الخوارج حاكمين على من يخالفهم في الرؤية السياسيّة بالكفر والنفاق. وقد ولّد هذا الموقف في حينها ردّ فعل معاكس يرفض إدانة المخالف وتكفيره، يتمثّل في التيّار الإرجائي. صحيح أنّ خلفيّة الإرجاء الأولى هي البحث عن مخرج شرعي يمنع إدانة الصحابة الكبار الذين تورّطوا في الحرب الأهليّة التي دارت رحاها في عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب. وصحيح أنّه تطوّر لاحقاً إلى موقف سياسي معارض للسياسة الأمويّة التمييزيّة. وصحيح أنه ولّد اتّجاهاً دينيّاً تميّز بالإفراط في الاستخفاف بالعمل عبّرت عنه مقالته الشهيرة «لا تضرّ مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة». لكنّ جوهر الموقف الإرجائي كان منذ البداية هو تجنّب إطلاق اسم الكافر على كلّ من يعترف باللّه ونبوّة محمّد. وهذا الموقف هو ما استقرّ عليه الإرجاء لاحقاً كما عبّر عنه الفقيه السنّي أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت١٥٠/ ٧٦٧) وترجمه بعض أتباعه مثل المتكلّم أبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١/ ٩٣٣)، مع تحاشيهم تسميةَ أنفسهم بالمرجئة نتيجة حملات الإدانة الجماعيّة التي تعرّض لها أنصار هذه المقالة[1].

وكان مِنْ أبرز مَنْ حاصر ظاهرة التكفير ونفّر العلماء منها رغم التجائه إليها في نقده للفلاسفة المفكّرُ السنّي المتعدّدُ المشاربِ أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١). صنّف الغزالي في الموضوع كتاباً صغيراً اختار له عنواناً معبّراً: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** أدان فيه التسرّعَ في التكفير وبيَّن خطورته وأسسه الواهية كما تتجلّى في ممارسات المتكلّمين، واعتبر من يَحْصُرُ الحقّ في واحد بعينه هو

(١) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ص١٣٨ ـ ١٣٩؛ الطحاوي، **بيان السنة والجماعة**، ص ص٣٠ ـ ٣٢.

الأقرب إلى الكفر والتناقض[١]. أمّا الفقهاء فهم في رأيه غيرُ مؤهَّلين أصلاً للبتّ في قضايا الإيمان والكفر[٢]. وأمّا عامّة المؤمنين فمِنْ واجبهم كفُّ ألسنتهم عن أهل القبلة «ما داموا قائلين لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله»[٣].

لم يكتف الغزالي بشَجْبِ تكفير المسلمين، بل شَجَبَ التساهلَ في تكفير غير المسلمين أيضاً من اليهود والنصارى، جاعلاً مصيرَ أغلبِ الناسِ يومَ القيامة هو النجاة قياساً إلى حالهم في الدنيا[٤]. فكما أنّ الواصلين إلى «كمال التوحيد» هم الأقلّون فإنّ الجاحدين المشركين «وهم على الطرف الأقصى المقابل لطرف التوحيد» قليلٌ أيضاً، والمتوسّطون أي الناجون هم الأكثرون[٥]. ولئن أقرّ بحديث الفرقة الناجية فإنّه استغلّ اختلاف الرواة بشأنه فأوّله تأويلاً ابتعد به عن نزعة التكفير الضيّقة[٦].

---

(١) الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ص ص٥٢ ـ ٥٣.

(٢) «وكيف يستقلّ الفقيه بمجرّد الفقه بهذا الخطب العظيم (أي التكفير)؟ وفي أيّ ربع من أرباع الفقه يصادف هذه العلوم (التي تسمح بتحديد إيمان المرء أو كفره)؟ فإذا رأيتَ الفقيه الذي بضاعتُه مجزدُ الفقه يخوض في التكفير والتضليل فأعرِضْ عنه ولا تُشغِلْ به قلبَك ولسانَك». **نفسه**، ص٧٩.

(٣) **نفسه**، ص٧٣.

(٤) «إنّ أكثر الخلق قد هُيِّئ له أسبابُ السعادة في الدنيا... فإذا كان حال أكثر الخلق في الدنيا الغالبُ عليه الخيرُ والسلامةُ فَسُنَّةُ الله لا تجد لها تبديلاً فالغالب أنّ أمر الآخرة هكذا يكون لأنّ مدبّر الدنيا والآخرة واحد وهو غفور رحيم لطيف بعباده متعطّف عليهم». الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص٢٢٧.

(٥) **نفسه**، ج٤، ص١٣٦.

(٦) «فقد رُوِيَ: "الهالكةُ منها واحدةٌ"... ومعنى الناجية هي التي لا تُعْرَضُ على =

وفي بعض المواضع من كتابه **إحياء علوم الدين** استبدل الغزالي مفهومَيْ الإيمان والكفر بمفهومَيْ الدرجات والدركات واعتبرهما منازل للسعادة والشقاوة في الدنيا والآخرة ليس لِعَدَدِهَا حَصْرٌ، لكنّه ميّز مع ذلك بين أربعة أجناس من الناس عندها: الهالكين والمعذَّبين والناجين والفائزين[1]. إنّ هذا التصنيف لا يأتي بشيء جديد من حيث الجوهر لكنّه، بفضل منحاه الصوفي، يَخْرُجُ بنا من ثنائيّة الكفر والإيمان الضيّقة ويقترح نموذجاً تصنيفيّاً آخر يعتمد على أحوال الناس المتوقّعة في الآخرة.

إنّ نزعَتَيْ التكفير والكفّ عن التكفير كانتا موجودتين معاً في الثقافة الإسلاميّة، ولم يكن الالتجاء إلى إحداهما دون الأخرى محكوماً باعتبارات فكريّة فحسب، بل كانت تؤثّر فيه الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والإثنيّة أيضاً، وهو ما يجعل الظاهرة محتاجة إلى دراسة أوسع للوقوف على جملة أبعادها.

= النار ولا تحتاج إلى الشفاعة... وأنا أقول: الرحمةُ تَشْمَلُ أكثرَ الأمم السالفة وإن كان أكثرُهُمْ يُعْرَضُونَ على النار إمّا عرضةً خفيفةً حتّى في لحظة أو في ساعة، وإمّا مُدَّةً... بل أقول: أكثرُ نصارى الروم والترك في هذا الزمان شملتهم الرحمة». وقسّمَ الرومَ ثلاثة أصنافٍ: مَنْ لَمْ يَبْلُغْهُمْ اسمُ محمّدٍ، فهم معذورون. ومن وَصَلَهُمْ اسْمُهُ وصفاتُهُ مشوّهةً فقيل لهم: "كذّابٌ مُلبّسٌ"، فهم معذورون أيضا لأنّ ما سمعوه «لا يحرّك داعية النظر في الطلب». وصنفٌ «بلَغَهُمْ اسمُهُ وَبَعْثُهُ وما ظهر عليه من المعجزات، وهم المجاورون لبلاد الإسلام والمخالطون لهم، وهم الكفّار المخلّدون». الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ص٨٦. ولاحظ، ص ص٨٧ ـ ٨٨، أنّ عدد المخلّدين في النار في الآخرة بالمقارنة إلى الناجين والمخرجين منها قليلٌ جدّاً.

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص٣٧.



الفصل السابع

حول وحدة علم الكلام

يوصَفُ علمُ الكلامِ مِنْ قِبَلِ أهلِهِ بأنّه العلم الشرعي الأشرف والأعلى لأنَّ موضوعَهُ هو عمومُ الموجودات وفي مقدّمتها اللّهُ الذي هو أعلاها وأجلّها، ولأنّ حقائقَهُ يقينيّة ثابتة بالحجّة والدليل، ولأنّه هو الضابط لأُسُسِ العلوم الدينيّة الأخرى الضامن لسلامتها[1].

تقتضي هذه الخصائص أن يكون علمُ الكلام ذا بنيةٍ معرفيّة صُلبة، وأن تكون مسائلُهُ منسجمةً، ومبادئُهُ مطّردةً، وطريقةُ اشتغالِهِ منطقيّةً ومعلّلةً، ممّا يجيز لنا الحكمَ بِوَحْدَتِهِ الإبستمولوجيّة. لكن ألا تتناقض هذه الفرضيّة مع حقيقةِ كَوْنِهِ عَرَفَ عَبْرَ تاريخه أطواراً مختلفةً ورَفَعَتْ لِواءَهُ فِرَقٌ متباينة؟ يمكن أن نجيب مبدئيّاً بالإيجاب لأنّه ليس من شروط وحدة العلم الانسجامُ المطلَقُ للآراءِ ووجهاتِ النظرِ النشِطَةِ في إطارِهِ، فقد يكون العلم واحداً مع وجودِ اتّجاهاتٍ مختلفةٍ تتصارع داخله، يصدق ذلك بصفة خاصّة في مجال الإنسانيّات.

---

(١) عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ص١٨٣؛ أبو المعالي الجويني، **الإرشاد**، ص ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧؛ عضد الدين الإيجي، **المواقف بشرح الجرجاني**، ج١، ص ص ٣٧، ٤١ ـ ٤٣.

إنّ الجهات التي تَظْهَرُ مِنْ خلالِها وحدةُ علم من العلوم ثلاثٌ، تُشَكّلُ مُجْتَمِعَةً بِنْيَتَهُ الإبستمولوجيّة، هي موضوعُهُ ومنهجُهُ ووظيفتُهُ. وفي هذا الفصل الختامي نختبرُ فرضيّةَ وحدةِ علم الكلام وانسجامِهِ من خلالِ مكوّنٍ مِنْ مكوّناته البنيويّة هو الوظيفة. وبالعودة إلى الاتّجاهات الكبرى التي نشطت في مرحلتيه السياسيّة والعلميّة يُمْكِنُنَا التمييزُ بين أربعِ وظائفَ متباينةٍ سعى المتكلّمون إلى تحقيقها: وظيفة تبرير الثورة على الحكم الجائر، ووظيفة إثباتِ شرعيّةِ الإمامِ المضطهَدِ وعُلويّتِهِ، ووظيفة حماية عقيدة العامّة وردّ الشُّبَهِ عنها، ووظيفة إضفاءِ المعقوليّةِ والمعنى على الوجودِ وتبرير التفاؤلِ في الحياة. وقد نهضت بكلٍّ منها فِرْقَةٌ مخصوصة: الأولى نهض بها الخوارج والثانية نهض بها الشيعة والثالثة نهض بها الأشاعرة والرابعة نهض بها المعتزلة.

١ - تبرير الثورة على الحكم الجائر

كان الخوارج أهمَّ من كرّس هذه الوظيفة ذات المضمون السياسي، ذلك أنّ رؤيتهم الدينيّة ترتكز على ثلاثة مقوّمات هي الالتزام الحرفي بالشريعة، والتفاني في العبادة، ومحاربة الجور السياسي من أجل إقامة نظام الحكم العادل. كان رفض التحكيم هو الحَدَثَ التأسيسي الذي نشأ عنه ظهور هذه الفرقة، وقد تمّ التعبير عنه بشعار «لا حكم إلاّ لله». لم يكن ذلك مجرّدَ شعار سياسي، وإنّما كان شَقّاً لسبيلٍ في فهم الدين لم تتوقّف إلى الآن، خاصّيّتُها الأولى ربطُ الأحكام الاجتماعيّةِ ومعاييرِ السلوكِ الفردي بإرادةِ اللّهِ المتجسّدة في كلامِهِ الموحَى. وقد حاول الخوارجُ أن يكونوا أكثرَ المسلمين

تَشَبُّثًا بهذه السبيلِ وأن يعطوا نموذجاً مثاليّاً للتقيّد الصارم بها وأن يجعلوا من الوحي الميزانَ الأعلى لكلّ قولٍ وعملٍ مُلْحِقِينَ به سيرةَ النبي وخليفتَيْهِ أبي بكر وعمر باعتبارها نموذجاً تطبيقيّاً وفيّاً له.

تنطوي هذه السبيلُ على فهم مخصوصٍ للدين والاجتماع يَعْتَبِرُ الدينَ مجموعةَ أوامرَ ونواهٍ فوقيّةٍ موجَّهةٍ من اللّه إلى عباده، والاجتماعَ رابطةً قانونيّة وروحيّة إجباريّة توجب على الداخلين فيها الامتثالَ التامَّ للأوامرِ والنواهي الإلهيّة، وتمنح المؤمنين الحقَّ في إكراه المخالفين على الامتثال لها وتُبيحُ تصفيتَهم جسديّاً إن أبَوْا ذلك. لقد جعل الخوارجُ الامتثالَ للشريعة أسمى الأعمالِ وأعلى القيم، ورأَوْا أنّ كلَّ توفيقٍ سياسي وصلاح اجتماعي وتقرُّبٍ صادقٍ من اللّه مشروطٌ بذلك وواقعٌ في دائرته؛ لذلك رأينا فيه المقوّم الأوّل لرؤيتِهِمْ الدينيّة.

أمّا مقوّمها الثاني فهو التفاني في العبادة إلى درجةِ تضييعِ حقوقِ النفسِ وإتلافِ البدنِ، وهو ما استَحَقَّ بعضُهم لأجلِهِ لقبَ «الناسك»[1]. وقد أوردَتْ المصادرُ القديمة أشعاراً خارجيّةً وأخباراً تاريخيّةً كثيرةً تُصَوِّرُ زُهْدَ الخوارجِ في الدنيا واجتهادَهُمْ في العبادة[2]، لكنّها كانت تُنَبِّهُ، من موقعٍ عدائي واضح، على أنّ ذلك مُجَرَّدُ سلوكٍ خارجي ليس له أيّ أثر في حياتهم الباطنيّة، وتستشهد

(١) ممّن أُلحِق به هذا اللقب أبو حمزة الإباضي. الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج٢، ص١٢٢.

(٢) كانت الشرطة الأمويّة تتحرج أحياناً من قتل الخوارج رغم صدور الأوامر إليهم بذلك لِمَا يُشَاهَدُ عليهم من آثار العبادة والتقوى. المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٧٧.

على وجهة نظرها بحديثِ مروقِ السهم من الرميّة الذي نعتقد أنّه موضوع. وممّا يبيّن خطأ هذا الرأي المتحامل أنّ الخوارج لم يحصروا الطهارة التي هي شرط العبادة الصحيحة في طهارة الجسم والثوب والمكان، بل اشترطوا فيها أيضاً طهارة الباطن من الخبائث والكبائر، وبتأثير هذا الفهمِ أنكر بعضهم كَوْنَ سورةِ يوسف من القرآن لِمَا فيها مِنْ صُوَرٍ إباحيّةٍ، وَعَدُّوها قصّةً من القصص الدنيوي[(١)]. إنّ التعبّد العميق الذي جسّده الخوارج يُذكّرُ بأنّهم ليسوا حزباً سياسيّاً يقاتل من أجل الدنيا، بل جماعة دينيّة تتوافر فيها مقوّمات التديّن الصادق، جماعة ليس لها من غاية سوى التقرّب إلى الله لِنَيْلِ رضاه.

والمقوّم الثالث لرؤية الخوارج الدينيّة هو محاربة الحكم المنحرف عن الشريعة المتعدّي على حقوق الناس تمهيداً لإقامة الحكم العادل الحاكم بالشريعة. وتؤكّد معاركُهم المتواصلة ضدّ الأمويّين والزبيريّين والعبّاسيّين سعيَهم الثابتَ من أجل تحقيق هذا الهدف. وتُظهِر سيرتهم العمليّة والفكريّة أنّ المكاسب السياسيّة والاقتصاديّة الشخصيّة لم تكن تعنيهم في شيء[(٢)]. كانوا يحرّمون القعود إلاّ على ذي عذر، ولا يتردّدون في قول ما يَرَوْنَه حقّاً وإن أدّى إلى قتلهم. وكانوا مُوقِنِين بأنّ كلّ عمل يُجازَى صاحبُهُ عليه

---

(١) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص٩٦؛ W. Madelung, «Khâridjites», *EI2*, t.7, p. 1108.

(٢) من هذه الوقائع أنّ جماعة مرداس بن حُدَيْر خرجوا فازين من ظلم الأمويّين، فمرّوا بمالٍ يُحمل إلى الأمير الأموي ابن زياد وكان قد عذّبهم وقتلهم، فأخذوا منه نصيبهم من العطاء وتركوا الباقي لأنّه حقّ غيرهم من المسلمين. المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٦٠.

بمثله في الدنيا أو في الآخرة، وكرّسوا أنفسهم أداة لتحقيق هذا المبدأ[1]. فكانوا يعترضون على كلّ باطل يرونه ولا يتردّدون في التضحية بأنفسهم من أجل إزالته، ويرون في ذلك أفضل الأعمال، ولأجْلِهِ سَمَّوْا أنفسَهم شُراة.

إنّ هذا السلوك ينطلق من موقف وجودي يحتقر الدنيا ويضحّي بكلّ ما فيها وإن كان من أكرم الأشياء على الإنسان[2]. ومن أجل تبرير هذا المسلك روّجوا خطاباً انتحارياً يمجّد الموت ويدعو إلى استعجاله[3]، وكانوا في بعض المعارك يَعْقِرون دوابّهم ويقاتلون

---

(١) من الأمثلة على ذلك أنّ عروة بن أديّة، حين أخذه الأمير الأموي وخيّره بين أنواع القتل المتاحة، أجابه قائلاً: «اختر لنفسك [أنت] من القصاص ما شئت». وبعد أن قطع الأمير يديه ورجليه سأله: «كيف ترى»؟ فأجاب عروة: «أفسدتَ عليّ دنياي وأفسدتُ عليك آخرتك». **نفسه**، ص٦٧.

(٢) عبّرت بوضوح عن هذا الموقف التحقيري للدنيا خطبةُ قَطَري بن الفُجاءة في أصحابه الأزارقة. انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ص ص١٢٦ ـ ١٢٩. ومن نماذجه القصوى خبر المقاتل الخارجي حَوْثَرة الأسدي الذي خرج على معاوية بعد أن تخلّى له الحسين بن علي عن حقّه في الخلافة وبايعه، فنهاه أبوه عن حرب معاوية ـ وكان من جنود معاوية ـ وعرض عليه أن يجيئه بابنه لعلّه يراه فيحنّ إليه، فأجابه: «يا أبت، أنا والله إلى طعنة نافذة أتقلّب فيها على كعوب الرمح أشوق منّي إلى ابني». المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٥٤.

(٣) من الأمثلة على ذلك أنّ عبد ربّه الصغير، بعد انشقاقه عن قَطَري، جمع أصحابه وحرّضهم على قتال الجيش الأموي قائلاً: «يا معشر المهاجرين، إنّ قطريّاً وعبيدة هربا طلب البقاء ولا سبيل إليه، فالقَوْا عدوّكم، فإنْ غلبوكم على الحياة فلا يَغْلِبُنّكم على الموت، فتلقّوا الرماح بِنُحُوركم والسيوفَ بوُجُوهكُم وهَبُوا أنفسَكم لله في الدنيا يَهَبْها لكم في الآخرة». **نفسه**، ص١٦١.

راجلين لِئَلاً يفكّروا في الفرار[1]. إنّ أجلّ العبادات عند الخوارج هي الجهاد وتقتيل الخصوم والاستشهاد في سبيل المبدأ[2]. وأجمل ما يكون عليه الرجل في تصوّرهم حين يكون مشوَّهَ الخِلْقَةِ مفلوقَ الرأس مقطوعَ اليدين والرجْلين متشحّطاً في دمه في ساحة الوغى. فَهُمْ يُظْهِرُونَ حِرْصاً على الموتِ يَفوق حِرْصَ أعدائِهم على الحياة، ولا يخشَوْنَ تعذيبَ السلطة لهم وتنكيلَها بهم أحياءً وتمثيلَها بهم أمواتاً، وهذا ينطبق على النساء والرجال منهم، بل تراهم يمجّدون القتلَ والتنكيلَ ويَجْمَعون بين العبادة والقتال[3].

إنّ هذه العناصر الثلاثة معاً تكوّن صورة المؤمن المثالي في نظر الخوارج، وتقوم على الجمع بين وجهين متقابلين: وجهِ الناسكِ المُعْرِضِ عن الدنيا بكلّ ما فيها المُقْبِلِ على الآخرة والعبادة المشفقِ من عذاب النار الوَجِلِ من عقاب ربّه، ووجهِ البطلِ المغوارِ الشديدِ الفتكِ والبأسِ في الحرب المستخفّ بالعدوّ وأسلحتِهِ ووعيدِهِ غيرِ المبالي بالسيوف والسهام الناشدِ للموت والهلاك والتشويه من أجل عقيدته المضحّي بنفسه من أجل إحقاق الحقّ وإيقاف الانحراف[4]. وكلُّ من يتحقّق فيه الجانبان معاً يستحقُّ أن يُرْفَعَ إلى رتبةِ الرمزِ

---

(١) حصل ذلك مثلاً في معركة جيرَفْتَ، وَأجْلتْ عن موت أربعة آلاف منهم وموتِ أميرهم عبدِ ربّه الصغير وسقوطِ المدينة بأيدي الأمويّين، ولم يتمكّن من النجاة إلاّ الخوارج العرب الذين أَبَوْا عَقْرَ دوابّهم وكان يقودهم عمرو القنا. **نفسه**، ص ص١٦١ ـ ١٦٢١.

(٢) **نفسه**، ص٣٨.

(٣) **نفسه**، ص ص٥٩ ـ ٦٠، ٦٥.

(٤) انظر التقاء الصورتين في خطبة أبي حمزة الخارجي بمكّة في: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج٢، ص١٢٥.

الديني والمَثَل الأعلى الذي يُسارُ على خطاهُ ويُطْلَبُ الموتُ مِنْ أَجْلِ ملاقاتِهِ في الآخرة، مثل حُرقوص ومرداس وقتلى يوم النهروان[1].

إنّ هذه الرؤية الدينيّة تهدف إلى إيجاد المبرّرات السياسيّة والاجتماعيّة والنفسيّة من أجل توسيع رقعة العصيان للحكم الظالم وإذكاء جذوة المعارضة المسلّحة له. وهي من هذه الجهة مشروع سياسي يمكن أن يكون له دور مهمّ في فترات التأزّم الاجتماعي والسياسي، لكنّه يفقد مبرّرات استمراره في فترات القوّة والاستقرار، وهذا ما حصل بالفعل بعد انتصار الثورة العبّاسيّة ونجاحها في بناء نظام حكم على أسس جديدة. إنّ الكلام من منظور خارجي تَمَثُّلٌ سياسي ثوري للدين اقتضته ظروف تاريخيّة خاصّة زال بزوالها، لكنّه قادر على الظهور مجدّداً إذا توافرت ظروف تشبهها. ولعلّ ما نشهده في بعض البلاد الإسلاميّة اليوم من ظهور حركات تكفيريّة وسلفيّة جهاديّة ليس سوى تجدّد لظاهرة قديمة بأثواب عصريّة.

٢ ـ إثبات شرعيّة الإمام المضطهَد

تخصّ هذه الوظيفة التشيّعَ. ومعلوم أنّ هذا المذهب يدور في مختلِف تشكّلاته على قضيّة محوريّة هي الإمامة، ومن الطبيعي أن ترتبط مقالاته الأساسيّة بها، وهو ما يتجلّى في مفاهيم العائلة الطاهرة والإمام الكوني المتعالي على التاريخ، والمجموعة الفادية لإمامها.

إنّ التسميةَ المكرَّسةَ شيعياً لِعائلةِ النبي والأئمّةِ المنبثقين من سلالتِهِ هي "آل البيت" أو "العِترة". ولا تشمل هذه التسمية حَسَبَ

(١) انظر: المبرّد، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل**، ص٦٩.

التأويلِ الشيعي كلّ أفرادِ البيتِ النبوي مِنْ بناتٍ وأعمامٍ وأزواجٍ وأحفادٍ، بل تقتصر دلالتُها على الأفراد المُصْطَفِينَ الذين عَنَتْهُمْ عبارةُ "آل البيت" في التأويل الشيعي للآية الثالثة والثلاثين من سورة الأحزاب[1]، وهم النبي محمّد وابنته فاطمة وزوجها علي بن أبي طالب وابناهما الحسن والحسين[2]، كما تشمل بِضَرْبٍ من التوسعة أحفادَهم الموصَى لهم بالإمامة، وفي تحديد أسمائهم خلافٌ شائعٌ بين الاتّجاهات الشيعيّة الكبرى. إنّ هؤلاء الأفرادَ، بِحُكْمِ انتسابِهِمْ إلى بيتِ النبوّةِ والإمامةِ، يُعَدُّونَ أفضلَ الخلقِ على الإطلاق، وتُعَدُّ منزلتُهُمْ عند اللّه أَرْفعَ المنازلِ، وإليهم يُرَدُّ كُلُّ فَضْلٍ، وتُعْتَبَرُ أقوالُهُمْ وأفعالُهُمْ شريعةً لازمةً يُطاعُ اللّهُ باتّباعِها.

وَمِنْ بَيْنِ أفرادِ آلِ البيتِ يَحْظى علي بن أبي طالب بمكانةٍ أثيرةٍ، إذْ يُعَدُّ الإمامَ النموذجَ، وهو يَحْظى باحترام السنّةِ والشيعةِ معًا، لكنّ الشيعةَ تعتبره أفضلَ المؤمنين على الإطلاق بعد النبي. وَيَليه في الأهمّيّةِ التاريخيّةِ والمعنويّةِ ابنُهُ الحسيْنُ باعتبارِهِ شهيدَ المذهب، بل الإنسانيّةِ، ورمزَ البطولةِ والتضحيةِ، فَقَدْ جادَ بِنفْسِهِ مِنْ أجْلِ أنْ تبقى رايةُ الحقّ مرفوعةً إلى الأبد. وَمِنْ سيرةِ هذيْنِ الإمامَيْنِ وباقي الأئمّةِ يَستمدُّ الشيعةُ أكثر قِيَمِهِمْ ومفاهيمهم وأدعيتهم الدينيّة، وَمِنْ قراءةٍ روحيّة وفلسفيّة لِتَجارِبِهِمْ يستمدّون نظرتَهُمْ إلى الكونِ والتاريخ والمستقبل.

إنّ الإمام حسب الرؤية الشيعيّة ليس مجرّد قائد سياسي أو زعيم

(١) "... إنّما يُريدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أهلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تطهيراً". الأحزاب ٣٣/ ٣٣.

(٢) العلاّمة الحلّي، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص١٧٤.

ديني، بل هو حقيقة كونيّة نورانيّة متعالية من دونها لا يستمرّ نظام العالم طَرْفَةَ عَيْن. وهذه المكانةُ تُثْبِتُها الأخبارُ المتواترة عندهم وتتضمّن نصّ النبي على فضلهم الديني وإمامتهم وعصمتهم، وتدعّمها تأويلات علماء الشيعة لكثير من الآيات القرآنيّة التي يعتقدون أنّها تخصّ الأئمّة، وتجسّدها سيرتهم الملحميّة المليئة بالبطولات والتضحيات والمعجزات التي انتُحِلَت لتدلّ على أنّ أصحابها ليسوا أناساً عاديّين[1]. وقد شجّعت مركزيّة شخص الإمام لدى الشيعة على إقحام العديد من العناصر الفلسفيّة الهرمسيّة في النسق الشيعي وتطوير نظرة غنوصيّة إلى العالم تلمح وراء ظاهرة الوجود الفوضوي نظاماً محكماً يقوده إلى غايته المحتومة. والإمامُ هو المجسّدُ لهذا النظام، لذلك فإنّ حقيقته تقع خارج المكان والزمان والحدث وفوق التاريخ رغم اندراجها فيه ظاهراً.

إنّ هذه النظرة المشبعة بالصور الروحانيّة والميثولوجيّة تجعل القول والفعل السياسيّيْن المرتبطَيْن بالأئمّة المعصومين مكوّناً بنيويّاً رئيساً في الاعتقاد الشيعي، وتحوّل الجماعة المؤمنة إلى جنود وفدائيّين وظيفتُهم تمجيدُ الأئمّة وتعهُّدُ ذكراهم والتكفيرُ عن الذنب الذي ارتكبه الأجداد حين تقاعسوا عن نصرتهم كما جسّدته حركة التوّابين بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي (٦٥/ ٦٨٤)[2]. وفي هذا

(١) انظر نموذجاً من هذه التصوير الميثي لشخصيّة علي والأئمّة في **المصدر نفسه**. ص ص١٦٤ ـ ٢٦٢.

(٢) قال أحد التوّابين من جماعة ابن صُرَد لابنته حين سألته: «مالي أراك قد تقلّدت سيفك ولبست سلاحك؟» فأجابها: «يا بُنيّةُ إنّ أباك يفرّ من ذنبه إلى ربّه». الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج٣، ص٤٠٨. وقال آخر: «إنّما أخرجتْنا =

الإطار تندرج أعمال الانتقام من قَتَلَةِ الأئمّة وفضح الأشخاص الذين كان لهم دور في سلب حقوقهم وإن كانوا من الصحابة، وفي ضوئه تُفْهَم الأشكالُ الاجتماعيّة والثقافيّة المحقِّقةُ للتواصلِ معهم والمُبقِيةُ لذكراهُمْ حيّةً في الوجدانِ، من إعادةِ تمثيلٍ للحوادث المهمّة في سيرتهم وإقامةِ المشاهد والمقامات المقدَّسة الشاهدة على حركتهم واستشهادهم وإنشاءِ الطقوس الدينيّة المكرّسة لسلطتهم وحضورهم المستمرّ وتعيينِ النوّاب عن غائبهم انتظارَ عودته المرتقَبَة.

٣ ـ حماية عقيدة العامّة

تخصّ هذه الوظيفةُ متكلّمي أهلِ السنّةِ ولاسيما الأشاعرةَ مِنْهُمْ، ولسنا نشكّ في أنّ نظرةَ هؤلاء إلى علم الكلام وتحديدَهم لِوظائِفِهِ قد تَطَوَّرَا عبْر التاريخ بِحَسَبِ تَقَلُّبِ الأحوالِ وتَغَيُّرِ موازينِ القوى. ويمكن الاحتفاظ في هذا الصدد بلحظتَيْن مُهِمَّتَيْنِ، عبّر عن الأولى منهما مُؤَسِّسُ الكلامِ الأشعري أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥) في رسالته **الحثّ على البحث** المعروفة أيضاً برسالة **استحسان الخوض في علم الكلام**، وعبّر عن الثانية مفكّرٌ مَثَّلَتْ تجربتُهُ نقطةَ تحوُّلٍ كبرى

= التوبةُ مِنْ ذَنْبِنَا والطلَبُ بِدَمِ مِنْ نبيِّنَا». نفسه، ص٤٠٩. وقال جيش سليمان بن صُرد حين انتهوا إلى قبر الحُسين: «يا ربّ، إنّا قد خذلنا ابن بنت نبيّنا، فاغفر لنا ما مضى منّا وَتُبْ علينا إنّك أنت التوّاب الرحيم...». نفسه، ص٤١١. ولمّا اشتدّت المعركة بينهم وبين الجيش الأموي خطب فيهم سليمان قائلاً: «عبادَ الله، من أراد البُكورَ إلى ربِّهِ والتوبةَ مِنْ ذَنْبِهِ والوفاء بعهدِهِ، إليَّ». ثمّ ترجّلوا عن خيولهم وكَسَرُوا جفونَ سيوفِهم وقاتلوا حتّى قُتِلوا. نفسه، ص٤١٧. انظر أيضاً: W. Madelung, «Shi'a», *EI2*, t.9, p. 435.

في الفكر الأشعري والسنّي عموماً هو أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١)، وذلك في عَدَدٍ مِنْ كُتُبِهِ، مثل **التهافت** و**الاقتصاد** و**الإحياء**.

تفيد الدراسة المضمونيّة الدقيقة لرسالة **الحثّ على البحث** أنّ الأشعري كتبها للردّ على موقف الحنابلة، وبصفة خاصّة للردّ على موقف رئيسِهِمْ بِبَغْداذ أبي محمّد الحسن بن علي بن خَلَف البَرْبَهاري (ت٣٢٩/ ٩٤٠) بعد فشل محاولته في التقرّب منه وإقناعِه بضرورة إنشاء مذهب سنّي في علم الكلام. فقد كان هذا الفقيهُ الحنبلي يَحْصِر طريقَ معرفةِ الحقِّ في «التصديق بآثار رسول اللّه بلا كيف ولا شرح» ويوجب ألاّ «يُتكلَّم في الربّ إلاّ بما وَصف به نفسَهُ وما بيّن رسولُ اللّه لأصحابه»، ويتّهم كلَّ من يقول في صفات الربّ «لِمَ وَكَيْفَ» بأنه شاكٌّ غيرُ خالِصِ الإيمانِ[1]. وليست أقوالُهُ هذه سوى ترجمة عمليّة للموقف الحنبلي العامّ الذي يرى في الجدل الكلامي بدعةً مُحْدَثَةً وضلالةً مُنْكَرَةً.

لخّص الأشعري الموقف المعاديَ لعلم الكلام في فكرتَيْنِ تُمَثِّلانِ وَجْهَيْنِ لِعُمْلَةٍ واحدةٍ: الأولى هي أنّ «الكلام في الجسم والعَرَض والحركة والسكون والألوان والأكوان والجُزْءِ والطَّفْرة وصفات الباري» ـ وهي مجمل مسائل علم الكلام تقريباً ـ ليس «هدى ورشداً» ولا هو ممّا «يُحتاج إليه في أمور الدين»، لأنّه لو كان كذلك لما سَكَتَ عنه النبي وخلفاؤه وأصحابه. والثانية هي أنّ الخَوْضَ في مسائل الكلام بدعةٌ وضلالة لأنّ النبي وأصحابَه، وهم مرجع المؤمنين في جميع أمور دينهم، لم يخوضوا فيها.

(١) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج٢، ص١٩. وراجع المحاورة التي دارت بين الأشعري والبربهاري في **المصدر نفسه**، ص١٨.

يكشف هذا الرأي بصورة مركّزة عن المنطلقات الاستدلاليّة التي يقوم عليها الموقف الحنبلي من علم الكلام ومن جميع الظواهر التي قد يصادفها المؤمن في حياته: فما خاض فيه الرسولُ وَصحْبُهُ يَعُدُّهُ الحنبلي مِنْ أمورِ الدين ويخوض فيه كما خاضوا، وما لم يخوضوا فيه لا يعتبره من الدين في شيء ولا يُجَوِّزُ لأحدٍ ابتداءَ القولِ فيه لأنّ سكوتَهم عنه إن كان لِجَهْلِهِمْ به وَسِعَ المؤمنين بعدَهم جهلُ ما جهلوا، وإن كانوا علِمُوهُ لكنّهم فضّلوا السكوتَ عنه وَسِعهُمْ السكوتُ عمّا سكتوا عنه[1]. إنّ هذا الموقفَ يدور مع ما أُثر عن النبي والصحابة باعتبارِهِمْ السلطةَ المرجعيّةَ الوحيدةَ المعترفَ بها وجوداً وعدماً، سلباً وإيجاباً، إثباتاً ونفياً. ويؤدّي ذلك إلى أن يتّخذ الوعيُ الديني شكلَ دائرةٍ مُغْلَقَةٍ لا خروج منها ولا دخول لغريب إليها. فما هي الخطّة التي اتّبعها الأشعري من أجل كسْر هذه الحلقة؟

اتّبع الأشعري في ذلك خطّة من ثلاث حركات. في الأولى وجّه سلاحَ الحنابلة إليهم وعكس عليهم أقوالَهم، وفي الثانية بيّنَ خطأَ مقدّماتهمْ، وفي الثالثة بيّن خطأ النتائج التي توصّلوا إليها حتّى مع التسليم بصحّة مقدّماتهم، وتوصّل في النهاية إلى تهافُت مَنْطقِهِمْ وتعارُضه مع نفسه ومع الواقع. أظهر في الحركة الأولى أنّ تبديع الحنابلة للمتكلّمين ينبغي أن ينقلب عليهم لأنّهم بإجرائهم حكم التبديع في ظاهرة لم يعرفها عصر النبي يخونون مبدأهم، وهو الالتزام بما فعل الرسول وصحبه سلباً وإيجاباً. فالرسول وأصحابه لم يبدّعوا المتكلّمين لأنّه لم يكن في عصرهم متكلّمون، وفي تبديع الحنابلة لهم ترك لأصلهم يلزمهم عنه «أن يكونوا مبتدعة ضلالاً بتضليلهم من

(١) الأشعري، **الحث على البحث**، ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

لم يضلّله النبي»[١]. وفي الحركة الثانية افترض جدلاً أنّ النبي لم يكن جاهلاً بمسائل علم الكلام وإن لم يخض فيها على التفصيل، وذهب إلى أنّ تفصيل المتكلّمين القول فيها بعد عصر النبي ليس خروجاً عن سنته لأنّ أصول جميع هذه المسائل قائمة في القرآن والسنّة، لا فرق في ذلك بينها وبين مسائل الفقه التي يخوض الفقهاء فيها، وهو ما حاول إثباته من خلال أمثلة عديدة[٢]. وفي الحركة الثالثة افترض جدلاً أنّ النبي كان عالماً بمسائل الكلام على التفصيل لكنّه لم يخض في تفاصيلها اكتفاء بأصولها المذكورة في القرآن والسنّة لأنّ الحاجة لَمْ تَحْمِلْهُ على الخوض فيها، وقد ظهر بعد عصره ما أحوج المتكلّمين إلى ذلك نتيجة ما ألقاه أهلُ الضلال منْ بدَعٍ وشكوكٍ. فأصبح حكم هذه المسائل الحادثة أن تُرَدَّ إلى أصولها، فإن كانت أصولُها في السمعيّات وَجب رَدُّها إلى السمعيّات، وإن كانت أصولها في العقليّات وجب ردّها إلى العقل[٣].

مكّنت هذه الحركات الثلاث الأشعريّ من إظهار تناقض الموقف الحنبلي مع ذاته، فبيّن أنّ أصحابه إذ يناقضون مقالات المتكلّمين ينشئون من دون وعي مقالة كلاميّة موازية، وإذ يرفضون الكلام يُدْلُون بدلوهم فيه من حيث لا يدرون[٤]. وما نستنتجه من

(١) **نفسه**، ص١٣٦.
(٢) **نفسه**، ص ص١٣٦ ـ ١٤٧.
(٣) **نفسه**، ص ص١٤٧ ـ ١٤٨.
(٤) حاججهُم الأشعري قائلاً: هل يسع المرء إذا قال له قائل: «إنّ ربّك شبعان أو ريّان أو مكتس أو عريان أو مقرور أو صفراوي أو مرطوب أو جسم أو عرض =

هذا الجدل الشيّق هو أنّ الكلام بعد ظهور البدعة أصبح قدراً مفروضاً على المؤمنين، لا يسعهم الفرار منه. كانت هذه قناعة مسلَّماً بها عند كلّ الأشاعرة، وهي تعني جملة مبادئ مهمّة تميّزهم عن الحنابلة وعن المعتزلة في آن واحد:

■ تعني أنّ الكلام علم مشروع دينيّاً، وأنّ الاستناد في رفضه إلى حجّة النصّ ليس له معنى.

■ وأنّ ظهور الحاجة إليه مرتبط بظهور البدع التي ابتُدِعت في الدين، الأمرَ الذي أنشأ وضعاً جديداً جعل المؤمن أيّاً كان موقفُهُ من الكلام منخرطاً فيه رغم أنفه.

■ وأنّ الانخراط في الجدل الكلامي واجب ديني مقدّس، وظيفته هي توضيح الحقائق الاعتقاديّة من وجهة نظر دينيّة وَرَدُّ شُبَهِ المبتدعِينَ والمُلْحِدَةِ.

■ وأنّ الحجاج في أمور الدين يستند إلى مرجعيّتين مختلفتين لا يجوز الخلط بينهما: مرجعيّة المنقول بالنسبة إلى الأمور التي تجد أصولها في النصّ ـ ويتعلّق ذلك بمسائل الفقه ـ، ومرجعيّة المعقول بالنسبة إلى الأمور التي تجد أصولها في العقل، ويتعلّق ذلك بمسائل الكلام.

= أو يشمّ الريح أو لا يشمّها أو هل له قلب وأنف وكبد وطحال وهل يحجّ في كلّ سنة وهل يركب الخيل أو لا يركبها وهل يغتمّ أو لا» إلاّ أن يقرّ بكلّ هذا أو ينفيَه أو يقولَ «أسكتُ عنه ولا أجيبه بشيء أو أهجُرُه أو أقوم عنه أو لا أسلّم عليه ولا أعوده إذا مرض ولا أشهد جنازته إذا مات»؟ ولاحظ أنّ أيّاً من هذه المواقف الثلاث لم يُؤْثَرْ عن النبي ولا عن أصحابه، فبأيّ واحد منها أخذ الحنابلة وقعوا في الفخ الذي نصبوه للمتكلّمين. نفسه، ص ص١٥٠ ـ ١٥٢.

اللحظة الثانية مثّلها الغزالي وتتميّز بالإقرار بأنّ علم الكلام حاجة نفسيّة اجتماعيّة وليست دينيّة، تتمثّل في ظهور شكوك وتحدّيات عقائديّة لم يعرفها المسلمون في حياة نبيّهم وصحابته. صاغ الغزالي هذا الموقف في مقدّمة كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** بِمنطِقٍ براغماتي، فأكّد أنّ «إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشكّ غير مستحيل»، و«الدعوة إلى الحقّ بالبرهان مهمّة في الدين»، و«لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدّى لإغواء أهل الحقّ بإفاضة الشبهة فيهم. فلا بدّ ممّن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلاّ بهذا العلم». والإجراء العملي الذي رآه مناسباً لهذا التشخيص النظري هو أن ينتصب «في كلّ قُطر من الأقطار وصِقع من الأصقاع قائمٌ بالحقّ مشتغلٌ بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحقّ ويصفّي قلوبَ أهلِ السنّة عن عوارض الشبهة»[1].

إنّ هذا التأسيس لضرورة علم الكلام يحصر مشروعيّته في النهوض بثلاث وظائف دفاعيّة هي مقاومة البدع ومحاولة ردّ أصحابها إلى جادّة الحقّ وحماية عقائد العامّة من أن تشوبها شائبة. لا يبدو من هذا التحديد أنّ علم الكلام يتولّى بناء العقيدة وإنشاء المعرفة العلميّة بالعالم والإنسان والمصير كما أراد له المعتزلة والأجيال الأشعريّة الأولى. بل تنحصر مهمّته في حماية الفئات "المريضة" و"القاصرة" في المجتمع من هجوم الأعداء وأهل الضلال. إن هذا التصوّر لا يعبّر عن منزلة علم الكلام التي كانت له في مرحلته الكلاسيكيّة (القرنان الثالث والرابع الهجريّان) بقدر ما يعبّر عن رؤيةٍ

(١) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص٤٣.

خاصّةِ لأشعري متأخِّرٍ جرّب الكلامَ ووجده قاصراً عن الوفاء بمقصوده فمال عنه إلى "علم" آخر أوسع أفقاً وأكبر نفعاً هو التصوّف[1].

وقد ردّ الغزالي جملة عيوب علم الكلام إلى طابعه الجدالي التماحكي، فبسبب هذا الطابع لم يكن أهله قادرين على فهم التوحيد الديني والتعبير عنه تعبيراً سليماً، بل انساقوا وراء "هذيانات" و"مناقضات" زيّفت مفهوم التوحيد وضيّعت جوهره[2]. لم يستوح الغزالي هذا التشخيص من نظرة خارجيّة عدوانيّة إلى علم الكلام، بل استمدّه من تجربته الشخصيّة الطويلة في ممارسة هذا العلم[3] أقنعته بأنّ ممارسة الحجاج الكلامي بهدف إفحام الخصم وإثبات المتكلّم مسلّماته المذهبيّة الضيّقة مع الادّعاء أنّها حقائق مطلقة لا بدّ أن ينتهي بعلم الكلام إلى الوقوع أسيراً لأوهامه ويحوّله إلى ممارسة شكليّة غير مفيدة ويَحْرِمَ المشتغلين به من إمكانيّة تجاوز أنفسهم طلباً لحقيقة عليا[4].

---

(١) انظر: محمد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص٦١٣ ـ ٦٢٣.

(٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج١، ص٥٩؛ ج٣، ص ص٦١١ ـ ٦١٢.

(٣) اعترف الغزالي بأنّه لم يصنّف كتاب **التهافت** «إلاّ لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة» وتشويش دعاويهم وتعجيزهم عن إثباتها وتشكيكهم في صحّتها. وأقرّ بأنّه لم يكتبه من منظور الساعي إلى إثبات الحقّ، بل كتبه من منظور المطالب المنكر، فليس له فيه من هدف سوى تكدير «ما اعتقدوه (= الفلاسفة) مقطوعاً بإلزامات مختلفة» بعضُها لا يسلّم به الغزالي نفسه وإنّما أورده لمجرّد "التنغيص". راجع: **تهافت الفلاسفة**، ص ص١٣، ٣٠ ـ ٣١، ٥٩، ٦٦، ٧٧ ـ ٧٨، ١٣٠، ١٧٩، ١٨٠، ٢٠٠، ٢٣٤، ٣٠٤، ٣٠٨.

(٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج١، ص١٥٧.

٤ ـ إضفاء المعقوليّة والمعنى على الوجود

يتأسّس الكلام المعتزلي في مجال المعرفة على مبدأ العقل وفي مجال الفعل على مبدأ الحرّيّة، وَيُقِرُّ بأَوَّلِيَّتِهِمَا المُطْلَقةِ وبأنّهما عِمادُ الوجودِ والحياةِ والأخلاقِ وشرطُ تحقيقِ الخيرِ والسعادة. فالتفكيرُ السليم في نظر المعتزلة لا يَسَعُهُ إلاّ أن يُجارِيَ المنطقَ التالي: تتطلّب صحّةُ الإيمانِ والتكليفِ الحرّيّةَ، وتحتاج الحرّيّةُ لكيْ تكونَ خَيِّرَةً إلى العقل. لا إيمانَ بالإكراه ولا احترامَ للتكليف الاجتماعي ما لم يُحْتَرَمْ التكليفُ الميتافيزيقي الذي هو عَقْدٌ حرّ وعقلي بين "العبدِ" وربِّهِ. فالمكلَّفُ شخصٌ عاقلٌ حُرٌّ مريدٌ واعٍ، وهذه أمور له باعتباره إنساناً وتسبِق كَوْنَهُ مُكلَّفاً. إنّ العقل والحرّيّة ـ أي امتلاك السيادة على النفس ـ ليسا حالةً ظرفيّة محكومة بشروط اجتماعيّة أو سياسيّة معيّنة، بل هما عمادُ كلّ فعلٍ يفعله الإنسان، هما أساسٌ لِوجوده وقاعدةٌ لِتفكيره وإرادته.

تقود أوّليّة هذين المبدأين ـ العقل والحرّيّة ـ إلى الإقرار بقدرة العقل على فهم كلّ شيء وعلى أنّ كلّ معرفة يجب أن تُعرض عليه وتظفر بتزكيته قبل أن تُصبح مقبولة. وقد توصّل المعتزلة بفضل النظر في العالم باعتباره مُعطى أوّليّاً متوافراً للعقل إلى إثباتِ إلٰهٍ حكيم لا يفعل إلاّ بمُقْتضى الخير. فالنظر العقلي في بنية العالم وخصائصه يُثْبِتُ افْتِقَارَهُ إلى "صانِعٍ"، والتحليلُ المنطقي (مبدأ التعليل واللاتسلسل) يقْضي بأنْ يكون هذا الصانعُ موجودا أعلى أكمل منزّها عن مشابهة العالم عادلاً في فعله. وهذه الصفات تقضي بأن يكون العالم محكوماً بنظام الحكمة والخير وأن يَلزم اللّه مخلوقاته العاقلة المختارة بنظامٍ عادلٍ يحقّق هذه الغاية، هو نظامُ التكليف والجزاء،

وهو الضمان لتحقيق الخير في المجتمع بعد أن توافرت أسبابه في الكون. وَمِنْ مجموعِ النظامَيْنِ الكوني والاجتماعي تتكوّن الصورة المعتزليّة المثاليّة للعالَم التي تعبّر عنها نظريّة الأصلح[1].

إنّ هذه النظرة العقليّة والأخلاقيّة المتفائلة إلى العالم والحياة تقوم على المعرفة الموضوعيّة بالموجود وإبراز التناسق والنظام والجمال في العالم والالتزام الإنساني الواعي بفعل الخير وانتظار الجزاء العادل، وهو ما يفسّر الاهتمام المعتزلي الواسع بالغيب والطبيعة والحيوان والمخلوقات العظيمة والحقيرة وملاحظة ما تنطوي عليه مِنْ حِكْمَةٍ مثلما يتجلّى في قصائد بِشْر بن المُعْتَمِر الكلاميّةِ وفي كتاب **الحيوان** للجاحظ[2].

إنّ مِنْ خصائصِ هذه النظرةِ العقليّةِ ملاحظةَ أَثَرِ الحِكْمَةِ والخيريّةِ الإلهيّتَيْنِ وراءَ النظامِ الحكيمِ في العالَمِ، والإقرارَ بأنّ هاتين الخصلتين تقتضيان من العبَاد شكرَ المُنْعِمِ وأنّ ذلك يكون بِقَبُولِ التكليفِ وحُسْنِ الامتثالِ له. ومن الطبيعيّ ألاّ تفسح هذه النظرة الواقعيّة الغائيّة مكاناً للشوق إلى العوالم المحجوبة التي تتجاوز الإدراكَ والعقلَ، وألاّ تُولِيَ أهمّيةً للمجاهدة الصوفيّة التي تروم بلوغ المنزلة السماويّة بالتخلّص من المنزلة البشريّة الأرضيّة، وألاّ تعترفَ بالتَّوْقِ الفلسفي الأفلوطيني إلى الاتّحاد بالواحد باعتبارِهِ عقلاً وعاقلاً ومعقولاً في آن، وأن تَثِقَ في المقابِلِ ثِقَةً مُطْلَقَةً بالعقلِ، وترى فيه

---

(١) انظر تحليلاً لهذه النظريّة في: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، ص ص١٩٢ ـ ٢١٨.

(٢) الجاحظ، **الحيوان**، ج٢، ص ص١٠٩ ـ ١٠٥؛ ج٣، ص ص٣٢٠ ـ ٣٢٢؛ ج٥، ص ص٧، ٥٤٥ ـ ٥٤٨.

القوّةَ الإدراكيّةَ العليا في الإنسان القادرةَ على الوصول إلى المعنى واكتشافِ النظامِ الذي تخضع له الموجوداتُ وإدراكِ الحكمةِ الكامنةِ في وجودِها وانتظامِها، وتجدَ فيه أتمَّ الأدواتِ قدرةً على الهداية إلى سبيل الرشاد والسعادة.

بفضل هذه الرؤية تمكّن الكلام المعتزلي من تحويل التجربة الدينيّة التي تُعَبِّرُ عنها النصوصُ المقدّسة والممارسةُ التاريخيّة للمسلمين بتناقضاتها وإحراجاتها إلى نَسَقٍ مؤسَّسٍ على منطِقٍ معقولٍ يشتملِ على رؤيةٍ فلسفيّة للعالم والوجود وتصوّرٍ نظري لنظام الحركة في الطبيعة ونظريّةٍ أخلاقيّة تفسّر الفعلَ في المجتمع والمصيرَ في الآخرة. وهو ما رفع علمَ الكلام إلى درجة معرفيّة وأخلاقيّة سمحت له بمواجهة الأنساق الدينيّة والفلسفيّة المتطوّرة وادّعاءِ القدرة على تحقيق السعادة الأبديّة للإنسان.

* * *

نستنتج من العرض المجمل الذي قدّمنا به لمقاصد التيّارات الكبرى في علم الكلام أنّ الوظائف التي نهضت بها هذه التيّارات كانت شديدةَ التبايُنِ. فمنها ما كان محكوماً باعتبارات سياسيّة اجتماعيّة محضة لا تتعدّى قضايا الحكم وتنظيم المجتمع (الخوارج). ومنها ما كان محكوماً باعتبارات نفسيّة اجتماعيّة تتمثّل في الرغبة في إثبات شرعيّة الإمام المضطهَد والتكفير عن ذنب التقصير التاريخي في نصرته والحرص على حفظ الجماعة المؤيّدة له ضماناً لاستمرارها وعودةِ إمامِها في مستقبل الأيّام (الشيعة). ومنها ما كان محكوماً باعتبارات سياسيّة وإيديولوجيّة تتمثّل في منح الحكم القائم شرعيّةً دينيّة بعد أن توافرت له شرعيّةُ القوّةِ والأمرِ الواقعِ وتوفيرِ بنيةٍ كلاميّة

نسقيّة لمذهب الفقهاء وأصحاب الحديث بعد أن توافرت لهم البنية المعرفيّة النقليّة (الأشاعرة).

ويبدو واضحاً أنّ الكلام المعتزلي وحده كان محكوماً باعتبارات معرفيّة عقليّة في المقام الأوّل، جسّدها حرصُ المعتزلة على الحقيقة باعتبارها هدفاً أعلى واحتفاؤهم البالغُ بالوسائل المؤدّية إليها، وتوفيرُهم مناخاً فكرياً يقوم على التفكير الفردي الحرّ نسبيّاً والقبول بالاختلاف ويرى في الجدل العقلي والمناظرة المتكافئة إطاراً مناسباً لِتجلية الحقيقة. ولئن لم يقطع الاعتزالُ صلتَه تماماً بالمشاغل والأهداف السياسيّة والإيديولوجيّة ـ وهل كان ذلك ممكناً أصلاً؟! ـ فإنّه تمكّن من الحدّ من تأثيرها في بنيته النظريّة ومن أن يُفْرِد لها مكانة ثانويّة في نسقه الفكري.

هل يصحّ القول بوحدة علم الكلام المنطقيّة وبانسجامه النظري إذا كانت الاتّجاهات الكبرى المكوِّنة له على هذه الدرجة من التنوّع في الرؤى والتباين في الأهداف؟ هل نستطيع بعد ما استعرضنا أن نتكلّم على مشروع معرفي كلامي واحد؟ أليس الأقرب إلى الموضوعيّة أن نُقِرّ بوجود علوم كلام بعدد اتّجاهات المتكلّمين وأغراضهم؟

لا نرى من السداد أنْ نُقِرّ بوجودِ أربعةِ علومِ كلامٍ بحجّة أنّ المتكلّمين نهضوا بأربع وظائف مختلفة. ذلك أنّ ثلاثاً من هذه الوظائف إيديولوجيّةُ الطابع ولا علاقة لها بالعلم. ونعتقد أنّ من مقتضيات الدقّة العلميّة أن نميّز تمييزاً جذرياً بين الكلام الذي جعل وظيفتَهُ الأولى خدمةَ أغراضٍ سياسيّةٍ وإيديولوجيّةٍ والكلامِ الذي جعل وظيفتَهُ الأولى خدمةَ أغراضٍ معرفيّةٍ وعلميّةٍ. ينطبقُ الأوّل على

الكلام الخارجي والشيعي والأشعري، وينطبق الثاني على الكلام المعتزلي وحده. فقد قام الكلام الخارجي على رفع المقالة السياسيّة إلى رتبة العقيدة التي يُتعبَّد اللّه بالامتثال لها. وقام الكلام الشيعي على تحويل السياسي والواقعي إلى تجربة سيكولوجيّة تُستعاد من دون انقطاع وفكر ميثولوجي تُرَدُّ فيه كلُّ القيم والمعايير والأحكام إلى مبدأ وحيد هو قدسيّة الإمام. وقام الكلام السنّي الأشعري على توظيف الفكرَيْن الكلامي والفلسفي من أجل تحقيق المنَعة لمذهب الجماعة وصدِّ محاولات التسلّل إليه وتخريبه من الداخل. أمّا الكلام المعتزلي فهو وحده الذي قام من أجل تحقيق معرفةٍ موضوعيّةٍ بالعالَم في حدود الأطر المعرفيّة المتاحة قديماً وتَمَثُّلٍ أخلاقي إنسانوي للرسالة الدينيّة التي وجد المعتزلةُ أنفسَهم يعيشون في كنفها، أي الإسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فلعلّ التساؤل عن دور معرفي محتمل لعلم الكلام في العصر الحديث كما يحاول "علم الكلام الجديد" طرحَهُ ينبغي أن ينصبَّ بشكلٍ رئيسٍ على دراسة التجربة المعتزليّة في بابَيْ المعرفةِ والأخلاق.



الخاتمة

هل نجح علم الكلام بأجزائه الثلاثة، أي من حيث هو أصول دين ورؤية للعالم ومنهج في الاستدلال، في الوفاء بوعوده؟ هل تمكّن من ضبط أصول دين يستطيع مجمل المسلمين أن يتّفقوا عليها؟ هل بنى رؤية للعالم تنسجم مع ما استقرّ في المعرفة العلميّة القديمة؟ هل أنشأ طرقاً في الاستدلال كفيلة بالتعرّف على الحقيقة وجمع ذوي العقول عليها؟

يصعب أن نجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب. وفي رأينا أنّ المرء يكون مخطئاً إذا رام تقييم دور علم الكلام بالبحث عن الأمور التي نجح في توحيد الناس عليها وظنّ أنّ وظيفة المعرفة العلميّة هي تحقيق الإجماع على أمر ما. لم تكن وظيفة علم الكلام تحقيق إجماع إيماني أو إنساني. كانت وظيفته الفعليّة التي نهض بها في التاريخ هي توفير أداة جدل بيد الأطراف السياسيّة والفكريّة وتقنين الصراع بينها وتوجيهه وجهة معرفيّة غير عنيفة.

وقد تمكّن المتكلّمون بفضل هذه الأداة من إزاحة بعض النزعات والمواقف "المتطرّفة"، مثل نزعة التكفير الاعتباطي ونزعة الجبر المحض ونزعة التشبيه ونزعة التقرير التحكّمي غير المستند إلى دليل. وبفضل ذلك اضطُرَّتْ العديدُ من العقائد "الشاذّة" إلى الاحتجاب وراء عقائدَ أكثرَ قبولاً. فاحتجب الجبر المحض وراء مقالة

الكسب، واحتجب التشبيه الصريح وراء عقيدة رؤية اللّه يوم القيامة ومقالة "البلاكيف". ولئن لم ينجح المتكلّمون في إقناع جميع العلماء باتّخاذ الكلام علماً أعلى ومعياراً للعلوم الشرعيّة فلقد تمكّنوا من فرض معاييره على أقسام مهمّة من علم أصول الفقه ومن التأثير منهجاً ومضموناً في علوم أخرى، كالتفسير وعلوم القرآن والبلاغة والنحو.

لقد حكم هذا التفاعل المعرفي الواسع على علم الكلام بأن يكون حاملاً لسمات المجتمع والمعرفة القديمين. فهو يعكس مشاكل مجتمعه الخاصّة (مشاكل الحكم والعدل والسلوك الاجتماعي والتعامل مع المخالف "المنحرف" عن النظام والقيم...) واهتماماته النظريّة الغيبيّة (قضايا الألوهيّة والنفس والمصير...). ويستند في وصفه لمادّة بحثه وحكمه عليها إلى موقف جوهراني يقوم على مبدأ الحقيقة الواحدة المطلقة والثابتة. وينظر إلى الوجود نظرة هرميّة تتجلّى في رؤيته المنغلقة للعالم وتصنيفه التراتبي للموجودات والفئات والمعارف والقيم.

ورغم انفتاح المعرفة الكلاميّة في بداياتها على مصادر ثريّة ومتنوّعة، فإنّها آلت بعد بضعة قرون من الازدهار إلى الجمود والانغلاق لأنّها رَضِيَتْ بأن تبقى محدودة بحدود العصر القديم أسيرة لمناهجه ومنطلقاته. ولم يمنعها ذلك من أن تكون شديدة الادّعاء قاطعة الأحكام في «أمور من المفروض أن لا تُتناول إلاّ باحتراز وتواضع»[1]. وما تأكيدُ ابنِ خَلدون عدمَ حاجةِ الناسِ إلى علمِ الكلامِ

(١) في موضوع المأسسة وأهمّيتها بالنسبة إلى الأديان راجع: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص١١٨ ـ ١٣١.

بحجّةِ انقراضِ الملحدةِ والمبتدعةِ في عصرهِ إلاّ وجهٌ مِنْ وُجُوهِ «الاغترار بتحجّر التفكير في عصره والظنّ بأنّه ظاهرة إيجابيّة، بينما هو مؤشّر على الجمود الذي يسبق الموت»[1].

ولم يكن هذا المصير خاصّاً بعلم الكلام، بل عَمَّ جملةَ العلوم العقليّة في الثقافة الإسلاميّة. فكأنّ قدر كلِّ معرفةٍ عقليّةٍ مُرْهَفَةٍ في هذه الثقافة أنْ تعرفَ الانحسارَ ثمّ التلاشي: فتضاءلت الفلسفة والكلام بمرور الزمن ثمّ اختفيا من معظمِ الأمصار، وتجمّدت أصول الفقه وكفّت عن التأثير في اجتهادات الفقهاء. وانقلب التصوّفُ إلى طُرُقِيَّةٍ مهْوُوسةٍ بفكرة الطاعة والانصياع مهمومةٍ بالوظائف الاجتماعيّة اليوميّة، وتحوّلت العلوم الطبيعيّة والشرعيّة إلى مُتُونٍ واراجيز شعبيّةٍ تُحْفظُ عن ظهر قلب.

ويعكس هذا المآلُ المُحْزِنُ وضع النخبةِ الهشّ في المجتمع العربي وضعفَها الذاتي. فقد وقعَتْ بسرعةٍ فريسةً لقوالبها الجاهزة وأطماعها ولإغراءات السلطة وتهديدها. ولم نعدْ نجدُ عند أكثر مُمَثّليهَا مِمَّنْ عاشَ بعدَ القرنِ الخامس/ الحادي عشر الثقةَ الكبيرةَ بالنفس والاضطلاعَ الشجاعَ بالمسؤوليّة والإخلاص الصادقَ للمعرفة الذي ميّز متكلّمين مبكرين مثل واصل بن عطاء والعلاّف والنظّام والمريسي وابن الراوندي.

إنّ انتهاءَ الدورِ المعرفي والاجتماعي المتميّزِ للمتكلّم منذ عصرِ ابن خلدون واستمرارَ دورِ الفقيهِ إلى الآن يعكسان هشاشةَ وضعِ المتكلّم وَقلَقَهُ مقارنةً بوضعِ الفقيه. فالفقيهُ يجرّ المجتمع بأسره وراءه لأنّه محتاج إلى تشريعاته، فيمدّه المجتمع بأسباب البقاء رغم تقلّبات

(١) نفسه، ص١٨٤.

السياسة وانتكاسات الحضارة. أمّا المتكلّم فليس له من سَنَدٍ يَحْمِيهِ ويمنَحُهُ أسبابَ الاستمرارِ سوى فئة الخاصّة المتنوّرة والمقتنعة بجدوى النظر العقلي، إلاّ أنّ قابليّتها للتعرّض للانتكاس والعطب كبيرة. فكان من الطبيعي أن يأخذ دورُ المتكلّم، بفعل التراجع السياسي والحضاري العامّ الذي شهدته الشعوب الإسلاميّة بدايةً من القرن السابع/ الثالث عشر في التقلّص أوّلاً، وأن يَفْقِدَ في نهاية المطاف مبرّراتِ وجودِهِ ويتلاشى من المجتمع.

إذا كانت قضايا علم الكلام القديمة، مثل الإمامة ومرتكب الكبيرة والوعد والوعيد والجزء الذي لا يتجزّأ، مستنفدةً، ومنهجُهُ في الاستدلال من صميم الإبستمولوجيا القديمة التي لم يَعُدْ بِوُسْعِهَا تقديمُ شيءٍ مهمٍّ للإنسان الحديث، فهل لا يزال هذا العلم يملك القدرة على تجديد نفسه وإعطائها دوراً مفيداً في الحياة المعاصرة؟ هل بإمكانه أن يتحوّل إلى تفكير عقلي حرّ ومستقلّ في الدين لا يخشى من مراجعة مبادئه القديمة مراجعة جذريّة ومن البحث عن وظيفة جديدة تناسب الواقع الروحي والثقافي الراهن؟ هل بوسعه أن يبلغ درجة من النضج والوعي تمكّنه من تجاوز أصول الدين كما فهمها المتكلّمون القدامى والاستعاضة عن تصوّرهم القديم للعالم والوجود بتصوّر علمي حديث واستبدال مناهجهم في الاستدلال بالمناهج السائدة في عصرنا؟ هل يستطيع "الكلام الجديد" أن ينهض بهذه المهمّة؟

فهرس المصادر والمراجع[1]

□ المصادر العربية

- ابن الأثير عز الدين علي (ت٥٥٦/ ١١٦٠)، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩.
- الإسفراييني أبو المظفّر (ت٤٧١/ ١٠٧٨)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح كمال يوسف الحوت، بيروت، عالم الكتب، د. ت.
- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٣٢٤/ ٩٣٥)، **الحث على البحث**، تح. ريشار فرانك، مجلّة: *MIDEO*, nº 18, 1988, pp. 135 - 152.
- ــــــ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تح. هلموت ريتر، ڤيسبادن، دار النشر فرانز شتاينر، ط٣، ١٩٨٠.
- الأصفهاني أبو الفرج (ت٣٥٦/ ٩٧٦)، **الأغاني**، دار الكتاب.
- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن (ت٧٥٦/ ١٣٥٥)، **المواقف بشرح السيد الشريف علي بن محمّد الجرجاني** (ت٨١٦/ ١٤١٣)، تح. عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٩٧.
- الباقلاّني القاضي أبو بكر بن الطيّب (ت٤٠٣/ ١٠١٢)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تح محمّد زاهد الكوثري، القاهرة،

(١) لم نأخذ بعين الاعتبار في ترتيب الأسماء "ابن" و"أبو".

مؤسّسة الخانجي، ط٢، ١٩٦٣.
- ابن بطّة العكبري (ت٣٨٧/٩٩٧)، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، ٢ج، تح. أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ٢٠٠٢.
- ـــــ، **الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة**، تح. هنري لاووست، دمشق، ١٩٥٨.
- البغدادي التميمي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩/١٠٣٧)، **أصول الدين**، بيروت، دار المدينة، د. ت.
- ـــــ، **الفرق بين الفرق**، تح. محمّد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة، د. ت.
- البلخي أبو القاسم عبد اللّه بن أحمد الكعبي (ت٣٠٩/٩٢١)، **مقالات الإسلاميين** (باب ذكر المعتزلة)، ضمن **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح. فؤاد سيّد، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ط٢، ١٩٨٦.
- التناوتي أبو عمّار عبد الكافي بن أبي يعقوب (ت قبل ٥٧٠/ ١١٧٤)، **الموجز**، ضمن: الطالبي عمّار، **آراء الخوارج الكلامية**، الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.
- ابن تيميّة أبو العبّاس تقي الدين أحمد (ت٧٢٨/١٣٢٧)، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تح. محمّد رشاد سالم، بيروت، مكتبة خيّاط، د. ت.
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥/٨٦٨)، **البيان والتبيين**، تح. عبد السلام هارون، تونس، دار سحنون للنشر، ط٥، ١٩٩٠.
- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن (ت٥٩٧/ ١٢٠٠)، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تح. محمّد ومصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢.
- الجويني إمام الحرمين عبد الملك أبو المعالي (ت٤٧٨/ ١٠٨٥)، **الإرشاد**

إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تح. محمّد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠.

- الحاكم الجشمي البيهقي الزيدي أبو السعد المحسّن (ت٤٩٤/ ١١٠٠)، **شرح العيون**، ضمن **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح. فؤاد سيّد، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ط٢، ١٩٨٦.
- ابن حزم أبو محمّد علي بن أحمد الأندلسي (ت٤٥٦/ ١٠٦٣)، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، تح. محمّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥.
- الحِلّي الحسن بن يوسف العلاّمة (ت٧٣٦/ ١٣٣٥)، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- ابن حنبل أحمد (ت٢٤١/ ٨٥٥)، **الردّ على الجهمية**، تح. أحمد بكير محمود، دمشق، دار قتيبة، ١٩٩٠.
- ابن الحنفيّة الحسن بن محمّد (ت١٠٠/ ٧١٨)، **كتاب الإرجاء**، ت. يوسف فان آس، ضمن: *ARABICA*, t. 21, 1974, pp. 20 - 25.
- الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد (ت٤٦٣/ ١٠٧٠)، **تاريخ بغداد**، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ت.
- ابن خَلدون عبد الرحمن (ت٨٠٨/ ١٤٠٥)، **المقدّمة**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٩.
- الخيّاط أبو الحسين عبد الرحيم (ت٣٠٠؟/ ٩١٣)، **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، تح. نيبرج، بيروت، أوراق شرقيّة، ط٢، ١٩٩٣.
- الرازي أبو محمّد عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت٣٢٧/ ٩٣٨)، **الجرح والتعديل**، ط١، حيدر آباد الدكن، الهند.
- ابن رشد أبو الوليد (ت٥٩٥/ ١١٩٨)، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٢، ٢٠٠١.

- السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (ت٧٧١/ ١٣٦٩)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تح. عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- ابن سعد الزهري أبو عبد الله محمّد (ت٢٣٠/ ٨٤٤)، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، د. ت.
- الشهرستاني أبو الفتح محمّد عبد الكريم (ت٥٤٨/ ١١٥٣)، **الملل والنحل**، تح. عبد العزيز محمّد الوكيل، بيروت، دار الفكر، د. ت.
- الطبري أبو جعفر محمّد بن جرير (ت٣١٠/ ٩٢٢)، **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط٣، ١٩٩١.
- الطحاوي أبو جعفر الحنفي (ت٣٢١/ ٩٣٣)، **بيان السنة والجماعة**، ضمن: الغنيمي الميداني الحنفي الدمشقي عبد الغني (ت١٢٩٨/ ١٨٨٠)، **شرح العقيدة الطحاوية**، تح. محمّد مطيع الحافظ ومحمّد رياض المالح، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٢.
- ابن طيفور أبو الفضل أحمد (ت٢٨٠/ ٨٩٣)، **كتاب بغداد**، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٤.
- عبد الجبّار بن أحمد الهمداني أبو الحسن قاضي القضاة (ت٤١٦/ ١٠٢٥)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، ضمن **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح فؤاد سيّد، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ط٢، ١٩٨٦.
- ـــــــ، **المجموع في المحيط بالتكليف**، تح الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.
- ابن عبد السلام عزّ الدين عبد العزيز بن عبد العزيز السلمي (ت٦٦٠/ ١٢٦١)، **رسائل في التوحيد**، تح. إياد خالد الطبّاع، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٥.
- ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي (ت٥٧١/ ١١٧٥)، **تبيين**

كذب المفتري فيما نُسِب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٩٥.

- الغزالي أبو حامد (ت٥٠٥/ ١١١١)، **إحياء علوم الدين**، تح. سيّد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، ١٩٩٢.

- ـــــــ، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣.

- ـــــــ، **تهافت الفلاسفة**، تح. الأب موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٢٧.

- ـــــــ، **جواهر القرآن ودرره**، تح. لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة - دار الجيل، ط٦، ١٩٨٨.

- ـــــــ، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تح. سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣.

- الفارابي أبو نصر (ت٣٣٩/ ٩٥٠)، **إحصاء العلوم**، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩١.

- القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت٦٤٦/١٢٤٨)، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، بيروت، دار الآثار، د. ت.

- ابن فورك أبو بكر محمّد بن الحسن (ت٤٠٦/ ١٠١٥)، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تح. دانيال جيمريه، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧.

- ابن قيّم الجوزيّة، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**، تح. سيّد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، ١٩٩٢.

- ابن كثير الحافظ الدمشقي (ت٧٧٤/ ١٣٧٢)، **البداية والنهاية**، ج٩، بيروت، مكتبة المعارف، ط٧، ١٩٨٨.

- المبرّد أبو العبّاس (ت٢٨٤/ ٨٩٨)، **أخبار الخوارج من كتاب الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف**، بيروت، دار الفكر، د. ت.

- ابن المرتضى أحمد بن يحيى (ت٨٤٠/ ١٤٣٦)، **المنية والأمل في شرح**

كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة)، تح. توما أرنولد، دائرة المعارف النظاميّة، حيدرآباد الدكن، ١٨٩٨.
- الملطي محمّد بن أحمد (ت٣٧٧/ ٩٨٧)، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، تح محمّد زينهم محمّد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.
- ابن النديم أبو الفرج محمّد (ت٣٨٠/ ٩٩٠)، **الفهرست**، تح. رضا، د. ت، ط٣، ١٩٨٨.
- النوبختي أبو محمّد الحسن بن موسى (ت بين ٣٠٠/ ٩١٢ و٣١٢/ ٩٢٢)، **فرق الشيعة**، تح. عبد المنعم الحنفي، القاهرة، دار الرشاد، د. ت.
- النيسابوري أحمد بن إبراهيم (القرن الخامس/ الحادي عشر)، **إثبات الإمامة**، تح. مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤.
- النيسابوري أبو رشيد سعيد بن محمّد (ت٤٠٠؟/ ١٠٠٩)، **المسائل في الخلاف بين البصريّين والبغداديين**، تح. معن زيادة ورضوان السيّد، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٧٩.
- الهروي عبد اللّه بن محمّد بن علي الأنصاري (ت٤٨١/ ١٠٨٨)، **ذمّ الكلام**، تح. سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.
- أبو يعلى محمّد بن الفرّاء الحنبلي القاضي (ت٤٥٨/ ١٠٦٥)، **المعتمد في أصول الدين**، تح. وديع زيدان حدّاد، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.
- ابن أبي يعلى القاضي أبو الحسين محمّد، **طبقات الحنابلة**، بيروت، دار المعرفة، د. ت.

□ المراجع العربيّة

- بل ألفرد، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتّى اليوم**، تع. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٧.
- بوهلال محمّد، «الأشعريّة ومعركة السنّيّة»، مجلّة **التنوير**، منشورات جامعة

الزيتونة، عدد٥، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣، ص ص٤٣ ـ ٦٢.
- ــــــــ، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، نشر كلّيّة الآداب سوسة، ٢٠٠٣.
- الجعبيري فرحات، **نظام العزّابة عند الإباضيّة الوهبيّة في جربة**، تونس، المطبعة العصريّة، ١٩٧٥.
- السيّد رضوان، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٤.
- الشرفي عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ــــــــ، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٦.
- صبحي أحمد محمود، **في علم الكلام**، بيروت، دار النهضة العربيّة، ط٣، ١٩٩١.
- طالبي عمّار، **آراء الخوارج الكلاميّة**، الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.
- بن عبد الجليل المنصف، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، مركز النشر الجامعي بتونس، ١٩٩٩.
- عطوان حسين، **المرجئة والجهميّة بخراسان في العصر الأموي**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣.
- عيّاد نجيب، «محن الأشاعرة»، مجلّة **موارد**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، عدد٢، سنة ١٩٩٧، ص ص٥٥ ـ ٧٦.
- فان آس، «نشأة علم الكلام في الإسلام»، مجلّة **الأصالة**، قسنطينة، الجزائر، السنة الرابعة، العدد٢٥، ماي ـ جوان ١٩٧٥، ص ص١٩٩ ـ ٢١٣ (اسم المترجم غير مذكور). وكتب فان آس هذا البحث في الأصل بالإنجليزيّة بعنوان: *The Beginnings of Islamic Theology*، ونشره J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds.)، ضمن كتاب: *The Cultural*

Context of Medieval Learning, Holland and Boston, Dordrecht, 1975, pp. 87 - 111.

- القاسمي الدمشقي جمال الدين (ت١٩١٤م)، **الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين**، تح. عاصم بهجة البيطار، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٣.
- كحّالة عمر رضا، **معجم المؤلّفين**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- منسيّة مقداد، «من العلاقات بين العقيدة والنظر»، ضمن **ندوة المسلم في التاريخ**، انعقدت أيام ٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦، إشراف عبد المجيد الشرفي، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، جامعة تونس الأولى، ١٩٩٨، مجلّد ١٦، ص ص٣٠٥ ـ ٣٢٤.
- هالم هاينس، **الغنوصية في الإسلام**، تع. رائد الباش، كولونيا ـ ألمانيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٣.

□ المراجع الأعجمية

- Arnaldez R., «Al-Muhâsibî», *EI2*, t.7, pp. 466 - 467.
- Balty-Guesdon M. G., «Le Bayt Al-Hikma de Bagdad», in *Arabica*, t.39, 1992, pp. 131 - 150.
- Bottero Jean et Kramer Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.
- Cook Michael, *Early Muslim Dogma*, Cambridge University Press, London, New York, First published, 1991.
- Dhanani Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm, Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994.
- Al-Faruque Muhammad, «The Development of the Institution of Madrasah and the Nizâmiyah of Bagdad», in *Islamic Studies*, vol. 26, 3, Autumn 1987, pp. 253 - 263.
- Frank Richard MacDonough, *Beings and Their Attributes*,

State University of N. Y. Press, Albany, 1978.

- , «Remarks on the early developpments of the kalam», in *Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici*, Ravello 1 - 6 settembre 1966, Istituto universitario orientale, Napoli, 1967, pp. 315 - 329.
- , «The Divine attributes according to the teaching of Abul-Hudhayl al-'Allâf», in *Le Muséon*, LXXXII, 3 - 4, Louvain, 1969, pp. 451 - 506.
- Gimaret D., «Bibliographie d'Ash'arî: un réexamen», *Journal Asiatique*, 273, 3 - 4, 1985, pp. 223 - 292.
- ————, «Matériaux pour une bibliographie des Gubbâ'î», *Journal Asiatique*, 1976, pp. 277 - 332.
- ————, «Mu'tazila», *EI2*, t.7, pp. 785 - 795.
- Hadot Pierre, «Patristique», *E. U.*, t.17, pp. 638 - 643.
- Al-Kâdî Wadâd, «The Development of the term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya», in *Akten des VII kongresso für Arabislik und Islam Wissenschaft*, 15 bis 22, August 1974 Göttingen, Van Den Hoeck and Ruprecht, 1976, pp. 295 - 319.
- Madelung Wilfred, «Imâma», *EI2*, t.3, pp. 1192 - 1198.
- ————, «Imamism and mu'tazilite theology», in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints, London, 1985, pp. 13 - 29.
- ————, «Khâridjites», *EI2*, t.7, pp. 1106 - 1109.
- ———— , *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Edited by Ehsan Yarshater, Bibliotheca Persica, 1988.
- , «Shî'a», *EI2*, t.9, pp. 433 - 438.
- Makdisi George, «The College in Medieval Islam», in *Logos Islamikos, Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. By Roger M. Savory and Dionisius A. Agius, Pontificul Institute of Mediaeval Studies, 1984, pp. 241 - 257.
- Mourad Hasan Qasim, «Jabr and Kadarism in early Islam», in

Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, edited by Wael B. Hallaq and Donald P. Little, Leiden, Brill, 1991, pp117 - 131.
- - - - - -, «The Beginnings of islamic theology: a critique of Joseph Van Ess views», in *Islamic Studies*, vol. 26, N° 2, summer 1987, pp. 191 - 204.
- Richardson M. E. J., «Zindîk», *EI2*, t.11, pp. 552 - 556.
- Rosenthal Erwin, «'Abd al-Jabbâr in the Imâmate», in *Logos Islamikos, Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. By Roger M. Savory and Dionisius A. Agius, Pontificul Institute of Mediaeval Studies, 1984, pp. 207 - 218.
- Talbi Mohamed, «Al-Irgâ' ou de la théologie du salut à Kairouan au IIe/IXe siècle», in *Akten des VII Kongresso für Arabistik und Islam Wissenschaft*, 15 bis 22, August 1974 Göttingen, Van Den Hoeck and Ruprecht, 1976, pp. 348 - 363.
- Van Ess Joseph, «Das Kitâb al-Irgâ' Des Hasan B. Muhammad B. al-Hanafiyya», *Arabica*, t.21, 1974, pp. 20 - 52.
- , «Ibn Kullâb et la Mihna», traduit de l'allemand par Claude Gilliot, in *Arabica*, t.37, fas. 2, 1990, pp. 173 - 233.
- , *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 2002.
- - - -, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», in *R. E. I.*, t.46, fas. 2, 1978, pp. 163 - 240; t.47, fas1, 1979, pp. 19 - 69.
- Watt W. Montgomery, «The Political attitudes of the Mu'tazilah», *J. R. A. S.*, part 1 and 2, April 1963, pp. 38 - 57.
- - - -, «The Significance of the sects in islamic theology», in *Actas Do IV Congresso De Estudos Ârabes E Islâmicos*, Coimbra - Lisboa 1 â 8 de setembro de 1968, Leiden, Brill, 1971, pp. 169 - 173.

الفهرس

edots

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية "البار'دايز ٨٥٣٧٥٣/٠١
٢٠٠٠/٠٦/١٤١٨

إسلام المتكلّمين

□ في هذه الدراسة التي تتميز فضلاً عن التأريخ العلمي والمقارن بالمنهجية الصارمة والروح النقدية، يحاول المؤلف الوقوف عن كثب على الإشكاليات التي يطرحها علم الكلام ["لاهوت الإسلام"]، من حيث هو أصول دين ورؤية للعالم ومنهج في الاستدلال، لطالما شكّل علماً من العلوم الإنسانية القديمة، وضرباً من النشاط الفكري والإنساني، وتعبيراً مخصوصاً عن الدين ارتبط بحقول معرفية أخرى وتفاعل مع سُلطات وأنشطة اجتماعية وسياسية وظروف تاريخية خاصّة عرفها المجتمع الإسلامي القديم، وذلك بغرض التعرّف على المنزلة التي كانت له في ذلك المجتمع والدور الذي اضطلع به فيه وما أضافه إلى ثقافة العصر.

□ ومن الأسئلة التي طرحها المؤلّف على نفسه وسعى إلى الإجابة عنها: ما الضرورة التي استدعت ظهور علم الكلام؟ ما هي مراحله الكبرى واتجاهاته الأساسية وخصائصه؟ ما هي العوامل المؤثّرة فيه؟ هل توصل القائمون عليه إلى إنشاء بنية نظرية تخصّه؟ ما الحيّز الذي احتلّه في المحيط الاجتماعي والعلمي الذي نشأ فيه؟ وأية دلالة مثّلها بالنسبة إلى الإسلام وأي معنى جديد أضفاه عليه؟ وما دور السياسة في تفرّعه إلى تيارات وفرق مختلفة؟ وأية علاقة كانت للمتكلّم بالدولة والمجتمع وقبلهما بالمعرفة؟

الناشر


ISBN 9953-456-40-2
9789953456409

دار الطّليعة للطّباعة والنشر - بيروت